OPUS

Ernest Gellner

CONDIȚIILE LIBERTĂȚII

Societatea civilă și rivalii ei

CEU

POLIROM

Ştiinţe politice

Opus

Această carte a fost publicată în cadrul proiectului de traduceri al Universităţii Central Europene, fiind sponsorizată de Regional Publishing Center – Open Society Institute din Budapesta şi Fundaţia pentru o Societate Deschisă, România.

ERNEST GELLNER (1925-1995) a fost profesor de filosofie din 1962 pînă în 1984, cînd a devenit profesor al fundaţiei William Wyse de Antropologie Socială la Cambridge şi profesor asociat la King's College. În decursul ultimilor ani de viaţă a fost profesor şi cercetător la Universitatea Central Europeană din Praga, la întemeierea căreia a avut o contribuţie esenţială, şi director al Centrului pentru Studiul Naţionalismului. Dintre cărţile sale, amintim: *Words and Things* (1959); *Thought and Change* (1964); *Spectacles and Predicaments* (1979); *Nations and Nationalism* (1983; în traducere românească *Naţiuni şi naţionalism*, 1994) ; *The Psychoanalytic Movement* (1985); *Culture, Identity and Politics* (1987); *State and Society in Soviet Thought* (1988); *Plough, Sword and Book* (1988); *Encounters with Nationalism* (1994).

Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*,
Penguin Books, London, 1996
© 1994 by Ernest Gellner

© 1998 by POLIROM Co S.A. Iaşi
pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 3 P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

GELLNER, ERNEST
Condiţiile libertăţii. Societatea civilă şi rivalii ei / Ernest Gellner;
trad. de Andrea Poruciuc; pref. de Vintilă Mihăilescu;
postfaţă de Vladimir Tismăneanu – Iaşi: Polirom, 1998

216 p.; 21 cm – (Ştiinţe politice. Opus)
Bibliogr.; Index

ISBN: 973-683-142-6

I. Poruciuc, Andrea (trad.)
II. Mihăilescu, Vintilă (pref.)
III. Tismăneanu, Vladimir (postfaţă)

CIP: 321.7
316.3

Printed in ROMANIA

Ernest Gellner

CONDIŢIILE LIBERTĂŢII

Societatea civilă şi rivalii ei

Traducere de Andrea Poruciuc
Prefaţă de Vintilă Mihăilescu
Postfaţă de Vladimir Tismăneanu

POLIROM
1998

CUPRINS

Prefaţă (Vintilă Mihăilescu) 7

Mulţumiri 13
1. Se naşte un slogan 15
2. Cei doi vecini 26
3. Islamul 28
4. Eşecul marxist 41
5. Succesul societăţii *umma* 53
6. Un contrast între credinţele abrahamice 58
7. Societatea civilă închide cercul 61
8. Adam Ferguson 68
9. Estul e Est şi Vestul, Vest 85
10. Centralizarea politică şi descentralizarea economică 90
11. Pluralismul ideologic şi duplicitatea liberală sau despre sfîrşitul iluziei iluministe 95
12. Omul modular 99
13. Omul modular este naţionalist 104
14. Prieten sau duşman? 109
15. Fusurile orare ale Europei 113
16. Variantele experienţei naţionaliste 118
17. Din nou despre zona extrem estică 123
18. Notă asupra atomizării 126
19. Sfîrşitul unei ordini morale 133
20. Fisurile unui sistem comand-admin 140
21. Definiţia socialismului 144

22. O nouă definiţie pozitivă 156
23. „Nesfînta Alianţă" 162
24. Democraţie sau societate civilă 172
25. Privire de ansamblu istorică 177
26. Planuri de viitor 183
27. Probleme interne 187
28. Gama de opţiuni 190
29. Validare? 195
Note 199
Index 203

Postfaţă (Vladimir Tismăneanu) 209

PREFAŢĂ

Societatea civilă pare să fie, pentru ţările post-comuniste, noul Paradis promis. Rîvnită şi recomandată din toate părţile, ea face să se întoarcă privirile spre Occidentul democratic, depozitarul presupus al secretului acesteia. Pe de altă parte, în acest Occident, „trebuie să înţelegem ceea ce am descoperit deodată că posedăm şi îndrăgim", consideră Gellner. De o parte şi de alta, gîndirea politică este chemată să meargă dincolo de noul slogan al „societăţii civile", de aparenţele sale legale şi administrative, căci - mai e nevoie să o spunem? - societatea civilă nu se reduce la producţia de ONG-uri pe cap de locuitor! Mai mult chiar decît democraţia, societatea civilă pune problema enunţată în titlul cărţii de faţă: condiţiile libertăţii.

„Cum este de fapt posibilă societatea civilă?" - se întreabă, kantian, Gellner. Mirarea critică ia apoi, uneori, forma curată a stupefacţiei: „Cum e posibil ca un grup sau o mulţime de oameni care, *ex hypothesi*, şi-au abandonat armele (dacă le-au avut vreodată), să contrabalanseze o instituţie care, prin definiţie, monopolizează mai mult sau mai puţin armele şi dreptul de a le folosi? (...) Ce poate fi mai absurd? Cum ar putea cineva măcar să îşi pună serios o astfel de întrebare?" (p. 180). „Misterul" poate fi formulat, mai analitic, în felul următor: „cum este posibil să avem atomizare şi individualism fără o debilizare politică a omului atomizat (...) şi asociaţii de contrabalans politic, fără ca acestea să fie sufocante?" (p. 101). La aceste expresii ale mirării am putea să adăugăm una locală şi anecdotică: mi s-a întîmplat în repetate rînduri să aud tineri români care tocmai luaseră contact cu viaţa asociativă din Olanda sau Franţa, exclamînd că *ăştia sînt mai comunişti ca noi!* Parafrazînd un vechi banc, am putea să ne mirăm atunci la rîndul nostru: *dacă ei sînt mai comunişti şi Noi mai individualişti, de ce atunci Ei sînt mai individualişti şi Noi mai comunişti*?

Într-o formulare preliminară, societatea civilă poate fi considerată partea societăţii care rămîne după substragerea statului şi care se contrapune legitim şi eficient acestuia. Şi atunci întrebarea revine cu obstinaţie: cum este posibil acest lucru? În societăţile caracterizate prin „putere necoercitivă", precum

cele amerindiene descrise de Clastres[1], se putea vorbi de „societatea contra statului", pentru a denumi un fel de mecanism de apărare al socialului în faţa politicului. Cum mai este însă acest lucru posibil din momentul în care politicul se diferenţiază de social şi de economic, dîndu-şi ca instrument „monopolul legitim al violenţei"?

Parafrazînd titlul faimoasei cărţi a lui Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Gellner începe prin a trece în revistă „rivalii" societăţii civile. Înainte de a încerca un răspuns la întrebarea *cum este posibilă societatea civilă*?, o analiză constructivă a altor opţiuni sociale existente îi va permite autorului să precizeze *ce nu poate fi societatea civilă*.

Pe urmele lui Fustel de Coulanges, Gellner va începe prin a întări scepticismul cu privire la *libertatea antică*, în speţă a cetăţii antice şi, mai general, a ceea ce, în termeni antropologici, va numi *societăţi segmentare*. În nici una dintre aceste situaţii, libertatea individuală, în accepţiunea sa modernă, nu poate exista: „comunitatea segmentară evită tirania centrală prin transformarea fără echivoc a individului în element al subunităţii sociale" (p. 21).

Înlocuind comunitatea de rudenie, în care „individul trebuie să se supună fie monarhilor, fie neamului" (p. 21), *umma* (numele generic pe care Gellner îl foloseşte pentru comunităţile de credinţă) va institui forme diverse de îngrădire a libertăţii individului, de la cele religioase şi opuse ale islamismului şi creştinismului, pînă la cele seculare ale marxismului. Acestea din urmă îl vor preocupa în mod deosebit pe Gellner, parţial şi datorită luptei sale personale cu „demonii tinereţii", cînd fusese un adept al „calvinismului comunist". Pe de altă parte însă, şi datorită problemei mult mai complicate pe care o pune voinţa de construire rapidă a societăţii civile exact în ţările care pînă de curînd împărtăşeau *umma* comunistă. Cum este posibilă formarea unei societăţi civile cu un proletariat, o ţărănime şi o birocraţie „chayanovistă", „preferînd siguranţa productivităţii sporite, aşa cum arătase economistul rus Chayanov" (p. 18)? – se întreabă Gellner. *Cum este posibilă construirea societăţii civile într-o ţară în care trei sferturi din populaţie declară că „în România există partide politice care ar trebui scoase în afara legii"*[2], *doar pentru că împărtăşesc alte convingeri*? – am putea să ne întrebăm la rîndul nostru.

Confruntat cu întrebări de acest gen, care abundă în cursul analizei sale, Gellner elaborează cu prudenţă şi „polifonic", am putea spune, o încercare de

1. Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, Ararat, Bucureşti, 1995.
2. Sursă: *Barometrul de opinie publică*, septembrie 1997, realizat la cererea Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă.

răspuns nu atît la întrebarea asupra condiţiilor „logice" de posibilitate a societăţii civile, cît asupra condiţiilor sale istorice. Altfel spus, cum a fost posibilă, în fapt, societatea civilă? Răspunsul poate fi rezumat într-o formulă proprie, „omul modular", care constituie o variaţiune *sui generis* pe tema teoriilor modernizării.

O schiţă succintă a acestei istorii începe cu organizarea comunitară (sau segmentară), în care „problema menţinerii ordinii şi siguranţei punea în umbră dorinţa de creştere a producţiei" (p. 177). De asemenea, ceea ce este fundamental mai ales în perspectiva viitorului: „deşi societatea şi religia pot deveni distincte, ele rămîn totuşi strîns relaţionate" (p. 177). Din punctul de vedere al individului, acesta este legat de comunitatea sa locală de apartenenţă prin statutul pe care îl are în cadrul acesteia.

Această situaţie se va schimba fundamental, pe măsură ce „transcendentul devine conştient de sine ca atare şi se separă de social" (p. 177), făcînd astfel posibilă apariţia religiilor universale. Acestea organizează socialul pe baza adeziunii la mesajul revelat, şi nu al apartenenţei la comunitatea de rudenie şi/sau teritoriu. „Religia încetează să definească graniţele comunităţilor şi defineşte în schimb limita adevărului" (p. 178). Apare astfel un nou tip de societate: ideocraţia sau *umma*.

Paradoxul societăţii civile – şi al societăţii moderne în general – constă în faptul că ele par să îşi aibă originea exact într-o astfel de ideocraţie, totalitară şi opusă libertăţii terestre chiar într-o măsură mai mare decît formele comunitare de organizare socială. În acest punct, Gellner se aliniază, cu mici nuanţări, interpretărilor curente care identifică originea modernităţii în Reformă. În termenii săi, mutaţiile produse de protestantism în ideocraţia creştină au permis apariţia *omului modular*. Acesta marchează o trecere de la *status* la *contract*, folosind termenii lui Sumner Maine; din *holist*, devine *individualist* şi orientat-spre-lume, în termenii lui Louis Dumont; presupune o separare a economicului şi socialului, pe de o parte, de politic, pe de altă parte, după cum comentase pe larg Durkheim, dar, ceea ce este esenţial, o separare fără subordonare, în care, după cum se exprimă Gellner, nu se poate afirma *cine este şeful*. De asemenea, mobilitatea pe care i-o oferă trecerea la contract este o „diversitate mobilă", şi nu una „rigidă", ca în comunităţile agrare – diferenţă făcută confuză prin termenul durkheimian de „solidaritate mecanică". În sfîrşit, tabloul prezentat de Dumont, care propune o trecere istorică de la holism şi ierarhie la individualism şi egalitate, trebuie corectat prin constatarea că omul comunitar este holist şi egalitar, doar urmaşul său, din societăţile tradiţionale complexe, fiind în acelaşi timp holist şi ierarhic. „Numai omul modular modern este individualist, egalitarist" (p. 103).

Dacă acestea sînt, foarte în mare, condiţiile de apariţie a *omului modular*, cum poate fi el definit? Răspunsul lui Gellner este mai întîi unul metaforic: ca o mobilă modulară, pe care o poţi combina oricînd şi în orice fel, fără teama de a afecta coerenţa aranjamentului. Dimpotrivă, *omul ne-modular* este mai asemănător unei mobile stil, pe care nu o poţi pune alături decît cu alte piese de acelaşi stil. Mai concret, „omul modular este capabil să intre în asociaţii şi instituţii eficiente, *fără* ca acestea să fie totale, stratificate, direcţionate de ritual şi stabilizate prin raportare la un întreg ansamblu interior de relaţii, dependente reciproc şi, astfel, imobilizate. (...) Şi totuşi, aceste legături sau relaţii extrem de specifice, nesanctificate, instrumentale şi revocabile sînt utile! Asociaţiile omului modular pot fi eficiente, fără a fi rigide!" (pp. 101-102). Acesta este „miracolul" pe care *omul modular* îl aduce în societate şi permite astfel apariţia societăţii civile.

Exact în momentul în care lucrurile păreau să se clarifice, ele se complică însă din nou. În primul rînd, se pare că starea ne-modulară este mai proprie condiţiei sociale a Omului decît *omul modular*. În consecinţă, ce garanţie şi ce legitimitate putem acorda, în fond, lumii propuse de *omul modular*? Mai specific şi mai concret: *omul modular* este naţionalist, în sensul că aceleaşi condiţii care i-au permis să apară au generat şi epoca naţionalismului. În sfîrşit, *omul modular*, ca fiinţă individualistă, este dependent genetic de eficienţă. Or, comunitarismul asiatic a făcut relaţia dintre individualism şi eficienţa economică în cel mai bun caz aleatoare. Mai este nevoie atunci de *omul modular*? Va putea supravieţui, în condiţiile post-moderne, societatea civilă pe care a construit-o?

În afara propriei profesiuni de credinţă, Gellner nu oferă răspunsuri şi cu atît mai puţin reţete. Fostul *copil teribil* al filosofiei britanice, devenit *decanul teribil* al gîndirii sociale şi politice contemporane, aşa cum îl prezintă Bryan Wilson, îşi pune mai degrabă probleme. Într-un stil specific, Gellner orchestrează colocvial marile teorii ale epocii, pe care uneori nici nu-şi dă osteneala să le citeze, pentru a se mira, revolta, întreba cu sens despre ce se întîmplă pe lumea asta. Într-o perioadă de răspunsuri „de-a gata", exerciţiul unor întrebări „pe măsură" nu poate fi însă decît stimulator.

Vintilă Mihăilescu

Pentru Lena şi Yura Senokosov

Mulţumiri

În perioada în care am lucrat la această carte, am primit sprijin financiar din partea Economic and Social Research Council şi Nuffield Foundation. Aş vrea să-mi exprim recunoştinţa faţă de Sir Douglas Hayne (ex-preşedinte al ESRC) şi domnişoarei Patricia Thomas, director adjunct al fundaţiei, pentru încrederea acordată.

Am început lucrul la carte în perioada în care activam ca membru al Departamentului de Antropologie Socială, în cadrul Universităţii din Cambridge. Aici m-am bucurat de un sprijin deosebit din partea colegilor, însă datorez o recunoştinţă specială cîtorva dintre ei: Mary McGinley, Margaret Story şi Humphrey Hinton.

Lucrarea a fost desăvîrşită, de asemenea, cu sprijinul colegilor de la European University, Praga, Centre for Study of Nationalism. Dintre aceştia, trebuie să îi menţionez în special pe Robin Cassling, Vlasta Hirtová şi Monica Pospíšilová. Redactorul cărţii este admirabila Gaye Woolven, care a primit un ajutor considerabil de la Bela Cunha şi Keith Taylor. Wendy Fitzpatrick a asigurat corectura lucrării. Dintre autorităţile CEU, faţă de care mă simt profund îndatorat pentru asigurarea unui cadru adecvat muncii mele, trebuie să-i menţionez pe Jiří Musil, Anne Lonsdale, George Soros, Alf Stepan şi Claire Wallace; de asemenea, le mulţumesc lui John Hall şi Ian Jarvie, pentru sprijinul acordat la redactarea lucrării. Responsabilitatea eventualelor inconsecvenţe ale textului îmi aparţine.

Ernest Gellner

Centre for the Study of Nationalism
Central European University
Praga

Iunie 1994

1

SE NAŞTE UN SLOGAN

În ultimele decenii, s-a născut, sau a renăscut, un nou ideal: societatea civilă. Înainte, o persoană interesată de noţiunea de „societate civilă" putea fi considerată un istoric al ideilor, preocupat probabil de Locke sau Hegel. Dar expresia în sine nu ascundea nici o rezonanţă deosebită sau putere de evocare. Părea mai curînd vădit acoperită de praf. Iar acum, dintr-o dată, a fost scoasă la lumină şi ştearsă de praf şi a devenit un simbol strălucitor.

Nu există aproape nimic misterios în privinţa raţiunilor acestei situaţii. Condiţia definită prin acest termen a devenit extrem de valorizată şi atractivă politic. În zone vaste ale lumii lipsea semnificaţia. Pe parcurs această lacună a ajuns să fie puternic resimţită şi să provoace resentimente amare: în cele din urmă s-a transformat într-un vid dureros. Absenţa a avut consecinţe acute în societăţile în care toate aspectele vieţii fuseseră puternic centralizate, unde o ierarhie politică, economică şi ideologică unică nu tolera nici un rival şi aceeaşi viziune definea nu numai adevărul, ci şi corectitudinea individuală. Drept urmare, restul societăţii trebuia să corespundă unei condiţii atomizate încît nesupunerea devenea un semn al ereziei sau, în terminologia ideocraţiei moderne, definea un „duşman al poporului".

Astfel de societăţi au apărut datorită influenţei şi aplicării marxismului. Un mod de a rezuma adevărul intuitiv, fundamental al marxismului este următoarea afirmaţie: societatea civilă este o escrocherie. Ideea unei pluralităţi instituţionale – opunîndu-se statului, dar şi echilibrîndu-l, la rîndul său controlată şi protejată de stat – nu reprezintă, din punctul de vedere marxist, decît un pretext pentru o dominaţie obscură şi nocivă. Ea contribuie la consolidarea unei dominaţii prin doctrine de constrîngere, deghizate în forme benigne, neutre sau divin predestinate. Marxismul pretinde că demască ambii participanţi la escrocherie – statul, care protejează societatea civilă, şi societatea

civilă, care asigură o contrapondere statului. Amîndouă sînt condamnate ca excesive şi înşelătoare.

Aşadar, s-a afirmat, nu este nevoie de o astfel de formulă : o dată ce exploatarea a luat sfîrşit, va apărea o ordine socială ce nu va mai trebui consolidată prin constrîngere. Numai o divizare internă patologică a societăţii a creat necesitatea unui stat ; depăşirea acelei condiţii înlătură de la sine această necesitate. Statul nu va mai fi necesar şi în felul acesta nu vor fi necesare nici instituţiile adiţionale care să contrabalanseze autoritatea centrală de ordine.

Din acest punct de vedere, multitudinea ideilor asociate expresiei „societate civilă" reprezintă ceva deopotrivă inutil şi fals. O ordine socială armonioasă, eliberată atît de exploatare, cît şi de asuprire, se dovedeşte în cele din urmă posibilă. Formula construirii acesteia este cunoscută. Realizarea unei astfel de societăţi este înscrisă în agenda istoriei şi construirea ei va fi garantată atît de logica internă a evenimentelor, cît şi de voinţa de fier a ordinii cvasi-religioase dedicate creării ei.

În cele din urmă, în încercarea lor de a pune în aplicare această viziune, adevărata experienţă a societăţilor a subminat-o în acelaşi timp. Într-adevăr, prima încercare de liberalizare a societăţilor comuniste, după moartea lui Stalin şi în timpul dezgheţului hruşciovian, era marcată de o prezervare a credinţei iniţiale şi de dorinţa de a o elibera de presupusele „deformări". Exista sentimentul că ideea esenţială rămînea validă în timp ce aplicarea ei eşuase. Dacă exista vreun slogan dominant care să exprime reformele acelei perioade în societăţile marxiste, acesta era „alienarea". Acelaşi termen asigura de asemenea şi o concentrare a activităţii intelectuale a occidentalilor dornici să imprime marxismului o viaţă nouă şi o imagine proaspătă, moralistă. Lucrările tînărului Marx, inclusiv acele părţi de care mai tîrziu ajunsese el însuşi să se simtă stînjenit şi pe care nu le publicase, au fost reluate cu intenţia de a oferi o formulare a marxismului mai curînd moralistă decît ştiinţifică, aptă să asigure un criteriu de evaluare şi corijare a aplicării incorecte a marxismului (un pericol anterior neglijat). Inspiraţia şi aspiraţiile morale ale marxismului au fost evidenţiate mai mult decît pretenţiile sale savante. Încă mai exista credinţa că, din punct de vedere tehnic, comunismul poate fi eficient şi că, din punct de vedere moral, poate fi demn de admirat dacă este purificat de deformările sale.

Pînă la cea de-a doua liberalizare, cea din timpul lui Gorbaciov, din aceste două iluzii nu a mai rămas nimic. A doua liberalizare fusese provocată şi devenise indispensabilă în urma eşecului şi inferiorităţii tehnice de necontestat. În ceea ce priveşte superioritatea morală, în mod destul de straniu, sărăcia sordidă dar, cel puţin, relativ blîndă a anilor în care Brejnev s-a aflat la conducere s-a dovedit a fi cu mult mai corozivă pentru imaginea credinţei decît teroarea stalinismului, totală, atotpătrunzătoare şi masiv destructivă. Teroarea, cel puţin, putea fi considerată ca o prevestire deopotrivă înfricoşătoare şi dramatică a apariţiei unei noi ordini sociale, a unui om nou. Şi chiar era deseori văzută într-o astfel de lumină. Era oarecum de aşteptat ca apariţia unei noi umanităţi să fie sfinţită prin sînge. Pe de altă parte însă, mizeria nu prevestea nimic, cu excepţia, poate, a unei mizerii şi mai profunde. Este posibil să trăieşti în sărăcie, mai ales dacă regimul responsabil de acest lucru este în acelaşi timp relativ tolerant cu cei care nu se opun în mod activ şi nu ameninţă sistemul. Dar e dificil de crezut că sărăcia poate prevesti un nou început pentru omenire.

În aceste condiţii, era nevoie de un nou ideal, o contra-viziune sau cel puţin un contrast de sloganuri, care a fost găsit, destul de inspirat, în noţiunea de „societate civilă", în ideea pluralismului instituţional şi ideologic, care împiedică instaurarea monopolului asupra puterii şi adevărului şi contrabalansează instituţiile centrale; deşi necesare, ele ar putea crea, în lipsa pluralismului, un astfel de monopol. Experienţa marxismului a dus, acolo unde acesta a fost practicat, la ceea ce s-ar putea numi cezaro-papism-monism, la fuziunea cvasi-totală a ierarhiilor politice, economice şi ideologice. Statul, ierarhia bisericească şi managerii economici făceau parte dintr-o aceeaşi *nomenclatură*. O unică ierarhie centralizată, cu o autoritate supremă recunoscută, a monopolizat toate deciziile importante. Autonomia segmentelor formale, şedinţele şi deciziile electorale nu erau mai mult decît un teatru şi cunoscute ca atare. Această tendinţă căpăta un accent special într-o societate care fusese, în orice caz, chiar anterior marxismului, puternic cezaro-papistă. Suprapunerea marxismului cu teologia şi tradiţiile bizantine s-a dovedit dezastruoasă. Tehnologia modernă administrativă şi de comunicare facilitase centralizarea economică, devenită realizabilă dar în acelaşi timp mai nocivă decît fusese în perioada cînd satele ruseşti

erau izolate din cauza noroiului prin care nu se putea trece primăvara şi toamna, cînd natura însăşi, dacă nu voinţa umană, a impus autocraţia. Tehnologia modernă de care beneficia cezaro-papismul nu era strălucită în ceea ce priveşte performanţa economică, dar atribuia autoritarismului un inedit statut totalitar.

Pînă în anii '80, dacă nu şi mai devreme, consecinţele unui astfel de sistem au devenit evidente. Din punct de vedere economic, sistemul era dezastruos şi determinase înfrîngerea simultană a Uniunii Sovietice atît în competiţia consumeristă, cît şi în cea de înarmare. Nu era de bun augur pentru o ţară să aibă o ţărănime şi o clasă muncitoare ceaianoviste – preferînd siguranţa productivităţii sporite, aşa cum arătase economistul rus Ceaianov –, dar unificarea tuturor ierarhiilor a impus şi o birocraţie ceaianovistă, o birocraţie angajată în jocul politic, dar de pe poziţii sigure, şi nu o birocraţie a cărei responsabilitate era mai curînd eficienţa. Membrii săi erau, inevitabil, cu mult mai preocupaţi de poziţia lor în sistem decît de eficienţa tehnică, care nu le-ar fi adus avantaje, ci dimpotrivă. Au învăţat mai curînd să înşele sistemul decît cum să mărească productivitatea. Excesul de zel manifestat pentru producţie ar fi putut crea divergenţe, iar o persoană vinovată de exces putea fi etichetată drept sabotor.

În acelaşi timp, sistemul a dus la formarea unei societăţi atomizate şi individualizate, în care era foarte puţin posibil sau literalmente imposibil să înfiinţezi chiar şi un club filatelic fără supraveghere politică. Departe de a crea un om social nou, eliberat de aviditate egocentristă, de fetişismul bunurilor de consum şi competitivitate, care fuseseră obiectivele marxismului, sistemul a creat individualişti-fără-posibilităţi, izolaţi, amorali, cinici, abili în jocuri de cuvinte şi oportunişti, dar niciodată capabili de o iniţiativă reală. În aceste împrejurări, exact ceea ce marxismul declarase a fi o înşelătorie era văzut dintr-o dată ca fiind lucrul cel mai de dorit. Termenul prăfuit, extras din teoria politică învechită, aparţinînd unor lungi dezbateri complicate şi pe bună dreptate uitate, a reapărut, înzestrat brusc cu o nouă şi profundă capacitate de a trezi entuziasmul şi de a încuraja acţiunea.

Despre ce este vorba?

Definiţia cea mai simplă, directă şi intuitiv evidentă, dar şi cu cea mai mare valoare, este că societatea civilă reprezintă acel ansamblu

de instituţii non-guvernamentale diverse, suficient de puternic pentru a contrabalansa statul şi care, fără a-l împiedica să-şi îndeplinească rolul de menţinere a păcii şi de a judeca imparţial cu privire la interesele majore, este totuşi capabil să-l împiedice să domine şi să atomizeze restul societăţii.

O astfel de definiţie exprimă ideea conţinută în expresie şi evidenţiază totodată motivul popularităţii recent înregistrate a sloganului. Totuşi, definiţia suferă de o gravă carenţă. Este bună pînă unde merge, dar nu merge suficient de departe. Problema este simplă: o astfel de definiţie ar include în noţiunea de „societate civilă" multe forme de ordine socială care nu ne-ar satisface.

Problema este următoarea: din punct de vedere istoric, nu întotdeauna omenirea a suferit sub un regim despotic centralizat. A suferit de multe ori din această cauză, poate mai mult decît era necesar, dar nu pretutindeni şi nu întotdeauna. Deseori nu a cunoscut această asuprire.

A impune un regim despotic nu este întotdeauna un lucru uşor. De cele mai multe ori, formele de guvernare pre-moderne nu dispun de ceea ce este necesar pentru pulverizarea şi apoi dominarea societăţilor pe care le controlează. Ele sînt interesate să obţină beneficii şi supunere garantată, dar adesea cea mai bună metodă în acest sens este să permiţi comunităţilor locale să se autoadministreze, obligîndu-le să furnizeze produse sau forţă de muncă sub ameninţarea pedepsei. În situaţii favorabile precum cele care generează un pastoralism migrator sau cele predominante în regiunile muntoase greu accesibile, comunităţile locale pot deveni total independente şi se pot opune efectiv cererilor de impozite sau corvoadei. Totuşi, în majoritatea regiunilor din lumea agrară, puterea este concentrată într-un singur nucleu dominant şi, conform criteriilor noastre, despotic.

Logica eliminării succesive a candidaţilor rivali angajaţi în cursa pentru putere, pînă la ultimul, funcţionează şi în anumite condiţii cvasi-generalizate, cum ar fi văile rîurilor. Acolo unde cei învinşi nu pot evada (pentru că supravieţuirea lor depinde, de exemplu, de existenţa ogoarelor ce nu pot fi deplasate) dar pot fi dezarmaţi, se ajunge la o concentrare a puterii pronunţată şi la exploatare. Dar aceste condiţii nu pot fi generalizate. În lumea agrară tradiţională, deşi formele de guvernare sînt în cele mai multe cazuri monarhice, adeseori pot

exista subcomunităţi cu o bună organizare internă, autoadministrate şi parţial sau total autonome.

Totuşi acestea îşi menţin unitatea, disciplina internă şi solidaritatea cu ajutorul ritualului intens practicat, la care se recurge pentru a evidenţia şi a accentua rolurile şi îndatoririle sociale. În general, rolurile sociale sînt concepute şi definite în termeni înrudiţi şi ele pot fi într-adevăr substituite în funcţie de poziţiile înrudite ale deţinătorilor. Rezultă că politicul, economicul, ritualul şi orice alt fel de obligaţie se condiţionează reciproc într-un limbaj unic. Acest lucru le întăreşte pe toate: de exemplu, îndatoririle personale nu pot fi ignorate fără a pune în pericol alte relaţii. Preţul unei astfel de consolidări este, desigur, rigidizarea tuturor domeniilor vieţii, iar inovaţia, tehnică sau de orice alt ordin, devine mult mai dificilă. Transparenţa socială şi autoritatea relaţiilor sînt întărite printr-un exces de aluzii rituale: ca într-o organizare militară, disciplina este impusă prin cultivarea unor reguli minore, care determină posibilele abateri ulterioare, dar a căror evitare devine o îngrozitoare şi invariabilă povară pentru fiecare individ, coplesit astfel de ordinea socială ca întreg. Există atît de multe modalităţi de a face un pas greşit, încît individul se află permanent într-o situaţie riscantă şi rareori este nevinovat din punct de vedere social. Aşa stînd lucrurile, el are nevoie să cultive un sîmbure de bunăvoinţă la tovarăşii şi superiorii săi, pentru a compensa abaterile pe care nu poate să nu le săvîrşească, aceasta făcîndu-l veşnic vulnerabil. Rolul său este stabil şi orchestrat din punct de vedere al ritualului. Acest rol este atît unul interior, cît şi unul exterior: o dată interiorizat, un exces de repere interioare invadează viaţa exterioară a comunităţii. Individul dobîndeşte o identitate pe cît de sigură, pe atît de inevitabilă. El ştie prea bine cine este şi ce se aşteaptă de la el: speranţele sale de a-şi redefini propria identitate sînt neînsemnate.

Cîteodată omul de rînd poate să scape de tirania monarhilor, dar numai cu preţul căderii sub tirania seminţiei sale şi a ritualului. Definite prin rudenie şi ritual, sistemele sever solicitante şi atotpătrunzătoare ale „cetăţii antice"[1], în viziunea lui Fustel de Coulanges, pot să împiedice, cel puţin pentru un timp, centralizarea despotică, dar numai cu preţul unei culturi extrem de solicitante, una pe care omul modern ar considera-o inadmisibil de sufocantă. În general, legea sociologică

universală a societăţii agrare postulează că individul trebuie să se supună fie monarhilor, fie neamului, deşi cel mai adesea el este, desigur, supusul amîndurora. În general monarhii domină societăţile prin intermediul instituţiilor şi comunităţilor locale, astfel că tiranul se menţine în centrul sistemului cu sprijinul instituţiilor locale şi reciproc.

Deci, dacă trebuie să definim efectiv noţiunea de „societate civilă", este necesar ca să stabilim mai întîi distincţia faţă de o altă noţiune ce ar putea fi în sine atractivă sau repulsivă, sau ambele, dar care este radical deosebită de ea: comunitatea segmentară, care evită tirania centrală prin transformarea fără echivoc a individului în element al subunităţii sociale. Romanticii au un sentiment de nostalgie faţă de acest lucru, iar individualiştii moderni probabil îl detestă, dar ceea ce ne interesează pe noi aici este că, oricare ar fi atitudinea noastră în această privinţă, ceea ce am prezentat mai sus diferă foarte mult de noţiunea de „societate civilă", chiar dacă satisface acea definiţie iniţială, oricît de plauzibilă. Ar putea fi într-adevăr vorba de o societate pluralistă care se opune centralizării, dar aceasta nu acordă membrilor săi genul de libertate pe care *noi* o pretindem şi o aşteptăm de la o „societate civilă".

Fustel de Coulanges, în *La cité antique*, a făcut mai mult decît oricine altcineva pentru a clarifica această distincţie. Ţelul său era să-i elibereze de prejudecăţi pe compatrioţii francezi, înclinaţi un timp să evoce presupusele libertăţi ale anticilor ca precedent al libertăţilor pe care ei erau dornici să le dobîndească sau să le consolideze în propria lor societate. Dar aceasta era o percepţie total greşită, declara Fustel:

> „L'idée que l'on s'est faite de la Grèce et de Rome a souvent troublé nos générations. Pour avoir mal observé, les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril"[2].

Fustel dorea să-şi vindece compatrioţii de iluziile lor şi, prin aceasta, să evite pericolele inerente. Din acest punct de vedere, Fustel fusese anticipat de Benjamin Constant[3] care, însă, nu a făcut altceva decît să sublinieze absenţa libertăţii individuale la antici (chiar şi atunci cînd aceştia se bucurau de libertate, în sensul că oraşul lor nu se afla sub dominaţie străină sau sub dominaţia unui tiran). El nu a

văzut sau, în orice caz, nu a scos în evidenţă rolul subgrupurilor sociale şi al ritualului în supunerea individului. Astfel că el nu poate fi considerat predecesorul tradiţiei sociologice şi antropologice durkheimiene şi, prin urmare, nici al înţelegerii unui tip de societate care, deşi pluralistă, nu are cu totul alte caracteristici decît societatea civilă.

Comunităţile segmentare constituie o importantă formă socială, dar una care diferă semnificativ atît faţă de tiraniile centralizate, cît şi faţă de societatea noastră civilă. Nici Constant nu poate fi considerat cu certitudine un scriitor care anticipează deosebirea între libertatea „pozitivă" şi cea „negativă". Reproşul adus cetăţii antice nu se referă atît de mult la faptul că aceasta preferă libertatea pozitivă (împlinirea) celei negative (absenţa constrîngerilor externe), ci la faptul că defectele sale esenţiale exclud posibilitatea conturării acestui contrast. Individul este obligat să-şi asume o identitate destinată, care poate fi sau nu întregită ulterior, în timp ce o viziune modernă asupra libertăţii include necesitatea ca identităţile să fie mai curînd alese decît atribuite.

E posibil ca acest pericol însemnat de a confunda libertatea modernă cu cea antică să nu ameninţe vremurile noastre: retorica celor convertiţi de curînd la ideea societăţii civile fie că include o evocare vagă a libertăţilor antice ale grecilor şi romanilor, fie că nu le evocă deloc. Pericle nu a fost evocat, iar Plutarh nu a fost nici el citat de docheri sau mineri, în grevele din Gdansk sau Doneţ. Cu toate acestea, o bună înţelegere a ceea ce realmente reprezintă *acum* idealul unei societăţi civile trebuie să o deosebească de orice posibilă identificare cu o societate pluralistă, în care instituţii bine stabilite contrabalansează statul. Aceasta într-un sens prea larg. Pericolul unei astfel de greşeli apare în limbajul uzual atunci cînd se adoptă definiţia intuitiv plauzibilă a „societăţii civile" care deja implică de la sine un context modern şi exclude astfel implicit pluralismul antic. Dar, în afară de cazul în care societăţile segmentare sînt excluse în mod evident, definiţia societăţii civile la care s-a recurs la început le include şi le identifică incorect cu ceea ce vrem noi acum. O astfel de ecuaţie nu este numai teoretic greşită, ci are şi consecinţe practice nefaste. Acestea sînt importante, chiar dacă nu coincid cu cele ale contemporanilor şi predecesorilor francezi ai lui Fustel.

Fustel dă dovadă de o elocvenţă extremă atunci cînd descrie gradul de libertate individuală adevărată, în sensul modern, existentă în cetatea antică :

> „La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Eglise. De là sa force ; de là aussi son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toute chose et sans aucune reserve à la cité... La vie privée n'échappait pas à cette omnipotence de l'État... Il exerçait sa tyrannie jusque dans les plus petites choses..."[4].

Fustel dorea să demonstreze modul în care acest tip de societate pluralistă, necentralizată, dar despotică pe plan social în ciuda pluralismului său politic, nu ar fi niciodată capabilă să răspundă la intensa năzuinţă modernă către o societate civilă. Ea a şi fost înlocuită în cele din urmă cu o nouă orînduire, una în care separarea creştină a religiei de organizarea politică a făcut posibilă libertatea individuală. Din acest punct de vedere, Fustel nu a fost doar predecesorul celor precum Louis Dumont[5], care încearcă să delimiteze originile religioase ale individualismului occidental, ci şi al celor care încearcă să înţeleagă tipul de societate bazată pe principiile pe care acesta le revelase şi care, la timpul potrivit, avea să fie numită „segmentară". Relatarea lui Fustel consemna dispariţia şi substituirea unui număr de astfel de societăţi, cele ale Antichităţii clasice. De fapt, ele nu dispăruseră cu desăvîrşire, nici măcar din zona mediteraneană. Ele constituie tipuri de societăţi viabile, ceea ce reprezintă o parte din motivul pentru care merită atenţie.

Astfel, Fustel şi ideile sale au devenit sursă de inspiraţie pentru numeroşii cercetători, antropologi sociali, dornici să înţeleagă societăţile care au continuat să fiinţeze pentru multă vreme, reiterînd modelul considerat de Fustel realizabil numai în spaţiul Antichităţii mediteraneene. La rîndul său, Émile Masqueray a redescoperit oraşul antic, sub camuflaj musulman, pe dealurile berbere din Algeria[6]. Dintr-un motiv ce ar putea fi cercetat, parizianul Fustel şi provincialul obscur Masqueray s-au ignorat reciproc cu răceală, deşi ei trebuie să se fi cunoscut, iar drumurile lor s-au intersectat cu siguranţă : schema lui

Masqueray ilustrînd evoluţia comunităţilor berbere din Algeria reflecta succesiunea triadică în Mediterana antică a lui Fustel. Să fi fost oare o tactică generală sau una academică aceea care explică evitarea reciprocă a celor doi? Mai recent, un savant american l-a folosit pe Fustel mai curînd direct decît prin medierea lui Durkheim, cum se obişnuieşte, pentru studierea unei populaţii asiatice îndelung urbanizate şi neobişnuite – nepalezii newari. După ce a rezumat prezentarea segmentară a societăţii elaborată de Fustel şi modul în care fiecare nivel de segmente era susţinut de divinităţile şi ritualurile proprii, Robert Levy comentează astfel:

> „Portretul lui Fustel conţinea mitul profund resimţit al paradisului terestru, alcătuit din unităţi coerente bazate pe familie, anterioare prefacerii într-o organizare statală mai mare, impersonală şi dominată de conflicte"[7].

Poate că materialele lui Fustel au fost într-adevăr folosite pentru a facilita cultivarea unui astfel de mit, deşi după cum am văzut, Fustel însuşi era mai curînd preocupat să contrazică un mit mai vechi, acela al cetăţii antice ca precursoare sau model al Revoluţiei franceze şi al idealurilor ei.

Dar situaţia reală prezintă cel puţin trei opţiuni (mai tîrziu va fi probabil necesar să adăugăm şi altele): există comunităţile segmentare, dominate de etnie şi de ritual, eliberate poate de tirania din centrul sistemului, dar care niciodată nu sînt cu adevărat libere într-un sens care să ne mulţumească; există centralizarea care aboleşte toate instituţiile sociale subsidiare sau subcomunităţile, fie că sînt înăbuşite prin ritual sau nu; şi, în final, există a treia alternativă, pe care căutăm să o definim şi să o concepem. Ea exclude atît un comunitarism înăbuşitor, cît şi autoritarismul centralizat. *Acest* tip de societate civilă este cel care ne interesează.

O definiţie adecvată a acesteia trebuie să includă următoarele consideraţii: societatea civilă ascunde cel puţin două contraste şi, prin urmare, esenţa ei nu poate fi înţeleasă cu ajutorul unei simple opoziţii bipolare între pluralism şi monocentrism. Trebuie să încercăm să înţelegem ceea ce, dintr-o dată, am descoperit că posedăm şi preţuim. Mulţi

dintre noi, cei din Occident, am considerat-o (şi unii încă o mai consideră) ca pe un lucru de la sine înţeles, o condiţie umană normală, în timp ce esticii au învăţat să o preţuiască cu mai multă ardoare, fiind complet privaţi de ea şi descoperind caracterul absolut fals al credinţei care o declarase excesivă şi frauduloasă. Dar trebuie să ştim exact ce preţuim. Or, acest lucru este posibil doar prezentîndu-i diferitele sale contraste istorice[8].

2

CEI DOI VECINI

Societatea atlantică este înzestrată cu o societate civilă şi în general, în orice caz după 1945, s-a bucurat de ea fără să mediteze prea mult sau cîtuşi de puţin asupra ei. O mare parte din teoria socială contemporană o acceptă ca atare, într-un mod aproape comic: începe pur şi simplu cu ipoteza unui individ secular şi lipsit de constrîngeri sociale sau teologice, alegîndu-şi liber ţelurile şi ajungînd la un acord cu concetăţenii în ceea ce priveşte ordinea socială. În acest mod, se presupune că societatea civilă este pur şi simplu un fel de atribut inerent condiţiei umane! Acesta constituie corolarul unei viziuni inedite asupra omului. Este o universalizare naivă a unui tip de om mai curînd norocos – locuitorul societăţii civile. În realitate, el este radical deosebit de membrii altor tipuri de societăţi. El nu este *om-ca-atare*.

Numai redescoperirea acestui ideal în Europa de Est, în decursul ultimelor două decenii, a reamintit locuitorilor din statele liberale de pe ambele ţărmuri nord-atlantice ceea ce posedă şi ce ar trebui să preţuiască. Est-europenii ne reamintesc mai mult ca oricine de acest lucru, a cărui lipsă o resimt dureros şi pentru care au găsit un nume. Dar, o dată conştienţi de acest lucru, ar trebui să observăm că această civilizaţie liberală a avut la graniţele ei estice şi sud-estice doi vecini destul de diferiţi.

Fiecare dintre ei a reprezentat la un moment dat, pe rînd sau simultan, o sursă de probleme grave. În 1956, Occidentul a permis ca îngrijorarea sa cu privire la pericolul real sau imaginar al lui Nasser să pună pe un loc secundar problema reprimării libertăţii maghiare (chiar dacă se admite că nu e foarte clar ce ar fi putut face Occidentul atunci, dacă priorităţile ar fi fost altele). Prin contrast, în 1990, ameliorarea pronunţată a relaţiilor cu vecinii nord-estici a dat posibilitatea Occidentului să fie incomparabil mai eficient în Orientul Mijlociu decît fusese în 1956.

Saddam, spre deosebire de Nasser, nu a fost capabil să profite de pe urma unei confruntări europene sincronizate cu propriul său atac.

În forma sa cunoscută spre sfîrşitul anilor '80, pînă la dezintegrarea ce a urmat, lumea marxistă era marcată de o pierdere cvasi-totală a credinţei în propria doctrină centrală de altădată, şi de asemenea, de o puternică şi atotpătrunzătoare aspiraţie către societatea civilă. De fapt, în această regiune, sloganul şi idealul au renăscut şi au fost înzestrate cu o nouă şi vibrantă semnificaţie. Prin contrast, lumea musulmană este marcată de o surprinzătoare revenire la credinţa oficială şi de o foarte palidă (în cel mai bun caz) năzuinţă spre o societate civilă. Absenţa ei nu este resimţită drept scandaloasă şi trezeşte un interes local relativ redus. Dimpotrivă, politicile ferm clientelare şi cele de tip „cîştigătorul-ia-tot" sînt luate ca atare şi acceptate în mare măsură ca inerente naturii lucrurilor.

În ambele cazuri, societatea civilă lipseşte cu desăvîrşire. În primul caz însă, există o puternică dorinţă, contracarată exclusiv sau mai presus de orice de incapacitatea societăţii, cel puţin pînă acum, de a întruni condiţiile economice preliminare corespunzătoare, în timp ce în celălalt caz însăşi dorinţa lipseşte în mare măsură, chiar dacă nu în totalitate.

Un lucru poate fi înţeles cel mai bine prin contrastele sale: în cazul nostru avem cel puţin două contraste, destul de distincte între ele, specifice entităţii care ne preocupă. Poate că ar trebui să cercetăm fiecare dintre aceste contradicţii şi să combinăm ceea ce putem învăţa de la fiecare dintre ele.

3

ISLAMUL

Islamul este unic printre marile civilizaţii sau religii ale lumii. Cu patru secole în urmă, la sfîrşitul Evului mediu, Lumea Veche cuprindea patru civilizaţii culturale superioare, fiecare cu propria-i religie sau grupare de religii. Ca urmare a istoriei dramatice a perioadei ulterioare, trei dintre acestea sînt negreşit secularizate, chiar dacă nu complet sau uniform. Teza sociologică larg susţinută, care afirmă că în societăţile industriale sau în curs de industrializare religia pierde mult din autoritatea ei iniţială asupra omului şi societăţii, este, în linii mari, corectă. Atît amploarea, cît şi natura secularizării variază destul de mult, iar aceasta este în mod sigur departe de a fi completă – şi există importante curente ce i se opun ocazional. Cu toate acestea, ar fi dificil să contestăm tendinţa generală spre secularizare.

Există însă o singură excepţie demnă de interes: lumea islamului. Autoritatea islamului asupra populaţiei din teritoriile în care islamismul reprezintă principala religie nu s-a diminuat în decursul ultimei sute de ani. Din anumite puncte de vedere, ea a fost consolidată considerabil. Mai mult, autoritatea sa nu îşi limitează exerciţiul numai la anumite clase sociale; nu se poate spune că credinţa şi-a menţinut vitalitatea numai în rîndul claselor inferioare, ţărani sau femei. Autoritatea este la fel de puternică în rîndul claselor conducătoare urbane, al elitelor culturale, ca şi la nivelul segmentelor mai puţin privilegiate ale populaţiei. Este la fel de vizibilă atît în regimurile tradiţionaliste, cît şi în cele devotate radicalismului social.

În general, Occidentul a observat acest fenomen doar începînd cu revoluţia iraniană, care a fost cea mai dramatică, chiar dacă nu şi cea mai reprezentativă manifestare a islamului. Există astăzi tendinţa de a caracteriza acest fenomen drept „fundamentalism", deşi termenul poate duce în eroare. În Occident, „fundamentaliştii" sînt cei care apără o interpretare veche şi, înainte de toate, literală a doctrinei, în ciuda

încercărilor de reinterpretare metaforică, simbolică, socială, funcţională sau de orice alt tip a acesteia. Asemenea reinterpretări au ca scop transformarea religiei în una ce poate fi mai uşor acceptată şi asimilată de spiritul modern. Fără îndoială că fundamentalismul ce domină lumea musulmană ar condamna aceste atitudini conciliante, dar nu pe această direcţie îşi face el simţită prezenţa cel mai activ. Zona de controversă în care se face cel mai tare resimţit este o veche diviziune internă, în interiorul islamului, prezentă de mult timp, chiar dacă nu întotdeauna oficial recunoscută, între ceea ce s-ar putea numi culturile superioare şi cele populare din islam. Într-adevăr, fundamentalismul se opune atît infidelilor, cît şi reinterpretării expurgatoare, dar în aceeaşi măsură el este preocupat şi de contracararea denaturărilor tradiţiei islamului, a superstiţiilor ilegitime şi a adaosurilor rituale.

Tocmai din punctul de vedere al acestei vechi polarităţi dintre islamul popular şi cel superior, vitalitatea prezervată a credinţei este nu doar bine descrisă, dar şi bine explicată. Totul începe de la rolul islamului superior şi al celui popular în societatea tradiţională musulmană, adică în lumea musulmană aşa cum era înainte de impactul brutal cu Occidentul, care s-a făcut simţit în diferite perioade de timp, în diferite regiuni, între secolul XVIII şi secolul XX.

Oficial, islamul nu are cler. El nu separă Biserica de societate, nu mai mult decît separă formal Biserica de stat. El nu posedă, aşa cum se afirmă despre alte civilizaţii, un nucleu exemplar, ce expune omului Idealul, fie într-o instanţă politică, fie într-una religioasă. Dacă cineva posedă în realitate un astfel de rol în interiorul islamului, aceştia sînt învăţaţii, juriştii teologi – *ulamâ*. Dar ei nu constituie o castă sau o categorie sacramental segregată: ei pot doar să-şi afirme erudiţia, apropierea de idealul social/legal, consemnat scriptural, şi de aici abilitatea şi voinţa de a-l practica şi aplica, şi nimic mai mult. În ceea ce priveşte autoritatea politică, ea răspunde mai curînd de impunerea legii divine, decît de exemplificarea ei în mod specific sau paradigmatic, cu atît mai puţin de crearea ei. Ea trebuie să *i se supună*, ca toţi ceilalţi, dar nu constituie în mod inerent nici sursa, nici standardul ei.

Acest lucru, desigur, dobîndeşte mare importanţă într-o religie scripturală, într-o credinţă care susţine că mesajul divin este realmente accesibil omenirii în scris. Este de asemenea important într-o religie

care susţine că adevărul divin nu este numai o problemă de doctrină asupra naturii lumeşti, ci, în acelaşi timp, şi poate chiar înainte de toate, o problemă de lege formulată în cele mai mici detalii, care să guverneze viaţa şi societatea. Aşa cum sublinia orientalistul Michael Cook, islamul conjugă teocentrismul creştinismului cu legalismul iudaismului. Rezultatul este un proiect legal de ordine socială, care primează în faţa simplei puteri şi autorităţi politice. Această Lege transcendentă, cînd nu este practic conţinută în Mesajul originar, limitat şi restrîns în mod sever, poate fi găsită atît în elaborările erudiţilor pe marginea acestui text, cît şi în tradiţiile presupuse a-şi avea originea în Profet, în preceptele şi exemplul lăsate de El şi de Însoţitorii săi. În principiu, aceştia reprezintă Modelul normativ, model aflat în legătură cu un mesaj şi cu inferenţele sale, şi nu cu autoritatea politică. Disponibilitatea acestei importante informaţii scrise, într-adevăr cruciale, influenţează inevitabil poziţia în ierarhia socială a oamenilor care pot citi, cei învăţaţi, oamenii de cultură. Anterior formulării idealurilor moderne ale separării puterilor şi înaintea consolidării Constituţiei, islamul poseda de fapt o versiune religioasă a celor două: legislaţia era separată de executiv, deoarece fusese adjudecată aprioric de divinitate, iar religia însăşi prima în faţa oricărei Legi Constituţionale a societăţii.

Savanţii, adeseori de provenienţă urbană, descinzînd din burghezia comercială a oraşelor, proiectează o viziune corespondentă a credinţei – scripturală, puritană, literală, sobră, egalitaristă, orientată spre reguli şi anti-extatică. Poate că un asemenea stil religios corespunde celor înclinaţi spre studiu, valorilor şi stilului de viaţă ale clasei urbane comerciale din care aceştia provin.

Oricum ar fi, un astfel de stil religios *nu* corespunde în mare măsură, sau absolut deloc, înclinaţiilor naturale sau nevoilor celorlalte segmente reprezentative ale populaţiei. Spre exemplu, nu reflectă exigenţele şi realitatea populaţiei rurale, din care o mare parte se autoadministra, pînă nu de mult, prin medierea propriilor sisteme familiale locale sau a propriilor unităţi tribale. Astfel de populaţii rurale sînt în general analfabete şi nu dispun de înclinaţia sau abilitatea care să le determine să-şi dedice timpul liber învăţăturii teologice sau jurisprudenţiale. Pe de altă parte, totuşi, această categorie are nevoie de iniţiaţi, care să menţină şi să oficieze ritualuri periodice, să fortifice şi să definească acele grupuri

locale ce alcătuiesc cadrul social şi menţin stabilitatea şi siguranţa. Pe scurt, au nevoie de o religie durkheimiană, care să adauge un reper social coordonatelor de timp şi spaţiu. Dacă nu există preoţi care să asigure asemenea repere, ei trebuie inventaţi. Şi ei au fost inventaţi.

Cea mai caracteristică instituţie a islamului rural era cultul sfinţilor, deosebit însă de cel existent pe ţărmul mediteranean catolic, de exemplu, prin aceea că sfinţii erau în general persona je *în viaţă*, oficiind personal servicii religioase, aici şi acum, şi nu veneraţi pentru sfinţenia lor din trecut şi folosiţi ca mediatori într-o altă lume. În catolicism, preoţii în viaţă sînt cei care vor deveni sfinţii defuncţi. În islamul popular, sfinţii sînt (sau erau) vii şi nevătămaţi. Aici preoţii erau sfinţi. Sfinţii în viaţă deveneau sfinţii defuncţi, într-o armonie desăvîrşită a vieţii, a morţii şi a nenăscutului. Ei mediau această lume. Prin succesiunea lor, sfinţii au legat trecutul cu prezentul, această lume cu cealaltă, legătura de sînge cu credinţa.

Populaţiile rustice tribale sau semi-tribale nu erau singurele consacrate venerării sfinţilor în viaţă, a descendenţelor sfinte şi a asociaţiilor sfinte (care apar în literatură ca ordine religioase, fraternităţi sau frăţii). Clasele inferioare orăşeneşti au fost şi ele tentate să considere religia şi practicile ei ca mijloc de evadare din condiţia lor mizeră, ca evaziune temporară mediată de extazul indus de tehnica mistică, de droguri, dans, muzică, îmblînzirea şerpilor, de venerarea unor personalităţi charismatice şi de alte resorturi, şi sub călăuzirea sfîntă. Dacă burghezia prosperă se îndrepta spre scripturalism pentru *confirmarea* stilului ei confortabil de viaţă, clasele inferioare se îndreptau spre o religie extatică în vederea unei *evadări* din propria lor condiţie mizeră. Cele două teorii bine cunoscute ale religiei ar prezenta-o ca *opiu* sau ca *privilegiu* : cele două aspecte nu sînt întru totul compatibile. Cei cu rang înalt beneficiază de un privilegiu, iar cei săraci au nevoie de un drog. Mijloacele audio-vizuale auxiliare credinţei erau esenţiale atît pentru consolarea psihică, cît şi pentru exteriorizarea ordinii sociale.

Erudiţia şi pietatea sobră pot facilita confirmarea burgheziei înstărite, care se bucură de propriul statut privilegiat, dar nu îi va consola pe cei mai puţin norocoşi, care se îndreaptă spre mediatori şi spre aducătorii de extaz ce oferă o consolare concretă şi o evadare plină de tentaţii. Deci varianta cultural-populară a credinţei convine nu numai

populaţiilor rurale izolate în unităţile lor familiale şi reclamînd deservirea şi exteriorizarea rituală a acestor unităţi, ci şi populaţiei urbane sărace, care îşi revendică ritualul şi emoţia mai mult ca o consolare personală decît ca liant social.

Cele două variante ale credinţei nu au fost dintotdeauna clar şi public definite, nu au fost delimitate cu precizie şi nu s-au confruntat reciproc într-o opoziţie fără concesii. Cine ar afirma contrariul, ar comite o gravă eroare de reprezentare. A fost o separare treptată, tranziţiile au fost graduale, iar limitele ambigue şi neclare. Această confuzie de contraste a fost în sine extrem de folositoare. Populaţia rurală recunoştea autoritatea idealului suprem, chiar dacă nici nu puteau şi nici nu doreau să-l practice. Adeseori atribuiau toate faptele de înţelepciune Sfîntului Întemeietor al descendenţei sacre locale, chiar dacă reprezentantul actual al acesteia îşi pierduse toate pretenţiile la o astfel de erudiţie. Astfel, recunoşteau autoritatea unui ideal pe care, de fapt, nici nu încercau să-l aplice. În mod similar, la centru, înţeleptul de la oraş trebuia să fie tot un membru al unui cult al sfinţilor. Aceasta era concesia Idealului pur în faţa slăbiciunii dominatoare a voinţei sociale.

Cele două sisteme se completau reciproc, în ceea ce a fost mult timp o simbioză perfectă. Dar nu întotdeauna. Exista o tensiune latentă, care ieşea la suprafaţă din cînd în cînd sub forma unei mişcări puritane de redeşteptare, năzuind să transforme Inferiorul în imaginea Superiorului, să împlinească în mod real un ideal la care nu s-a renunţat niciodată – dar care, în acelaşi timp, nici nu era practicat corespunzător. Uneori aceste mişcări triumfau, chiar dacă niciodată înainte de perioadele moderne ele nu au atins un succes permanent: voinţa religioasă poate fi puternică, dar corpul social este slab. Exigenţele vieţii rurale şi nevoile psihice ale sărăcimii urbane impun, mai devreme sau mai tîrziu, reluarea vechilor practici, recursul la magie, ritualul şi medierea personală. În context tradiţional, islamul ar putea fi descris ca o reformare permanentă, recurentă, dar etern răsturnată: la sfîrşitul fiecărui ciclu, impulsul puritan regenerator ar ceda în favoarea cerinţelor sociale contrare.

Aşadar, în trecut, reforma a fost constant ciclică. După cum observa Friedrich Engels, reluîndu-l pe Ibn Khaldun, reforma socială, folosind

un idiom religios, nu reuşea decît să închidă mereu cercul, pentru a reveni de fiecare dată la acelaşi punct de plecare social. Reafirmînd eurocentrismul atotpătrunzător al întemeietorilor marxismului, Engels nota că, în timp ce la europeni camuflajul religios al conflictului social conduce, în final, la o schimbare reală, la orientali, cu precădere la arabi, el are ca rezultat exclusiv mutaţii ciclice, în urma cărora structura rămîne intactă[1].

Dar, în contextul modernităţii, regulile jocului se modifică. Statul colonial şi post-colonial era în posesia unei tehnologii militare, de transport şi de comunicaţii, care, pe termen lung, a subminat şi a distrus autonomia acelor unităţi rurale independente din punct de vedere administrativ ce înfruntaseră anterior cu succes statul central. Societatea era acum centralizată politic şi guvernată efectiv de la centru, impunînd astfel un sistem economic unitar. S-a produs o atomizare generală a societăţii, determinată de explozia demografică, de urbanizare, de dominaţia urbană şi de o mobilitate mai accentuată.

În aceste condiţii, sfinţi mediatori de altădată şi-au pierdut o mare parte (deşi nu toate) din rolurile anterioare : ei nu mai erau necesari ca mediatori între grupurile sociale, pentru că înseşi grupurile fuseseră erodate. Ei îşi puteau menţine doar rolul lor terapeutic, dată fiind lamentabila lipsă de eficienţă a serviciilor medicale moderne. Populaţia urbanizată sau cel puţin detribalizată şi deruralizată aspira să trăiască la nivelul idealurilor urbane, fiind nerăbdătoare să-şi valideze ascensiunea de la statutul de primitivitate şi ignoranţă provincială la cel al rafinamentului şi decenţei urbane, prin practicarea unui stil de credinţă bazat mai mult pe respectarea regulilor decît pe invocarea sfinţilor. Cum să-ţi demonstrezi mai bine ascensiunea, dacă nu prin renegarea acelor sfinţi mediatori, care oricum fuseseră întotdeauna în teorie eterodocşi şi nu mai serveau acum nici unui scop folositor ? Cînd reprezentanţii ordinii publice previn perpetuarea disputelor sau manifestările devotamentului de clan pentru apărarea pămîntului ce-i aparţine, ce nevoie mai este de un sfînt care să medieze între clanuri ? A nu recurge la mediere fusese în trecut un comandament mult prea dificil : acum împrejurările îl simplificau şi îl înzestrau cu o atracţie specială, realmente obligatoriu şi uşor de realizat deopotrivă, astfel încît individul se putea bucura de nou descoperita ortodoxie. Recursul la serviciile

mediatorilor nemaifiind eficient şi nici îngăduit, prohibiţia cu privire la mediatori putea fi luată în seamă. O dată dispărută tentaţia, respectarea regulilor supreme a devenit accesibilă şi atrăgătoare. Puritanismul şi fundamentalismul au devenit simboluri ale rafinamentului urban.

Acesta constituie mecanismul de bază al acelui transfer masiv de credinţă, de la cultul sfinţilor către o variantă scripturalistă, „fundamentalistă" a islamului, esenţa istoriei culturale a islamului din ultima sută de ani. Ceea ce altădată fusese realizarea sau privilegiul unei minorităţi, o formă a credinţei practicate de o elită culturală, ajunsese acum să definească societatea ca întreg.

Esenţa naţionalismului occidental este aceea că o cultură superioară – afirmată de ştiinţa de carte – devine acea cultură a întregii societăţi, definitorie pentru membrii acesteia; acelaşi lucru s-a întîmplat în islam, dar autoexprimat mai curînd prin fundamentalism decît prin naţionalism, deşi, uneori cele două se completează reciproc. Pentru mase, forma superioară a islamului a ratificat trecerea lor la statutul urban, deosebindu-le de străinul pe care l-au întîlnit în conflictul colonial – noua naţiune colonială fiind de cele mai multe ori alcătuită din suma musulmanilor dintr-un teritoriu arbitrar definit, ce nu avuseseră anterior o identitate colectivă – şi le-a asigurat totodată un fel de privilegiu, o protecţie din punct de vedere moral împotriva propriei lor conduceri tehnocratice, de curînd apărută şi deseori suspectă din punct de vedere moral. Aceasta este de fapt o funcţie pe care credinţa a îndeplinit-o în islam vreme îndelungată. Dacă cei conduşi îşi judecau conducătorii, o făceau mai curînd prin prisma normelor religioase ale legii sacre, decît folosindu-se de principiile seculare ale unei societăţi civile. Deşi severi şi riguroşi în ceea ce priveşte aplicarea prescripţiilor sacre, ei nu sînt excesiv de afectaţi de organizarea internă a autorităţii politice şi nici de structura ei clientelară, de metodele neprotocolare şi de subiectivitatea ei. Nimic altceva nu se aşteaptă de la politică. Autoritatea este răspunzătoare în faţa divinităţii pentru aplicarea regulilor legal-religioase, dar nu şi în faţa omului, pentru practicarea unui ideal civil. Doar triburile adoptaseră o politică locală participativă, pe care mai curînd au compromis-o, printr-o laxitate morală şi totodată religioasă. Tradiţia lor seculară reflectă o voinţă generală, dar care poate fi suspectată, din punct de vedere moral, de abatere de la voinţa divină.

Această autoidentificare colectivă în ceea ce priveşte tradiţia superioară a făcut posibilă o remarcabilă evadare dintr-o dureroasă dilemă, care de altfel obsedează în general ţările din Lumea a treia. În mod normal, astfel de societăţi caută să scape de umilinţele primitivismului. Alegerea pe care trebuie să o facă, ţinînd cont că palidul *ancien régime* şi cultura lui superioară sînt compromise, este fie a-l imita pe străin („occidentalizare"), fie a idealiza tradiţia populară locală, ca posesoare de valori profunde („populism"). Musulmanii nu sînt obligaţi să facă vreo alegere. Ei au lăsat idealizarea culturii populare pe seama străinilor, care au idealizat în chip romantic omul triburilor în stilul lui T.E. Lawrence. Ei înşişi erau capabili să idealizeze o tradiţie într-adevăr locală, dar deloc apropiată de popor: islamul superior poate să nu reprezinte, cum le place adepţilor săi să creadă, perpetuarea practicii nealterate a Profetului şi a tovarăşilor săi, ci o prestigioasă şi îndelungată integrare a civilizaţiei musulmane. El posedă particularităţi remarcabile: scripturalism, puritanism, individualism, orientare spre regulă, o uşoară încărcătură de magie, aversiune faţă de indisciplina practicilor populare şi toleranţă mistică. Aceste particularităţi, perfect adaptate circumstanţelor, ar fi marcat afinităţile elective cu virtuţile necesare surmontării dificultăţilor şi eforturilor întîlnite în drumul spre o societate industrială, modernă şi disciplinată.

Dacă o societate musulmană trebuie să se reformeze, să recupereze şi să dobîndească demnitate internaţională, ea pare capabilă să o facă mai curînd din punctul de vedere al propriilor sale idealuri tradiţionale superioare, decît prin ceva împrumutat din afară sau adăugat ulterior comunităţii încă nealterate. Mai mult, acest islam puritan, regenerator sau fundamentalist poate îndeplini exact aceeaşi funcţie pe care a îndeplinit-o naţionalismul în altă parte: de a asigura o nouă imagine de sine a unor indivizi incapabili să se mai identifice cu poziţia lor în sat, cu descendenţa, clanul sau tribul lor. Aceste grupări nu mai sînt operaţionale, iar cei ce le părăsesc sînt nerăbdători să se alăture unei culturi care să le ofere *droit de cité* într-o societate mult mai largă şi mobilă în interior: islamul popular al sfinţilor confirmă o societate particularistă; islamul superior al erudiţilor şi conducătorilor defineşte o societate de masă anonimă şi mobilă, produsă de condiţiile moderne.

Uluitoarea auto-reformare musulmană din ultimul secol reflectă această transformare socială.

Este un paradox faptul că forţa acestui curent musulman a fost în general interpretată în Occident ca o consecinţă a revoluţiei iraniene, dat fiind faptul că această revoluţie este, sub anumite aspecte, oarecum atipică. În spectrul reprezentat de sectele musulmane (care, într-o anumită măsură, se suprapune cu distincţia noastră între islamul superior şi cel popular), şiismul este varianta cea mai apropiată de cultul personalităţii, opunîndu-se unui cult al Legii mai egalitarist din punct de vedere religios. În şiism, cultul personalităţii şi al martiriului fuzionează, aşa cum se întîmplă şi în creştinism. Şiismul a rezolvat principala problemă a validării religioase şi politice – problema regresului: cine validează validarea finală? – prin simplul mecanism al postulării unor fiinţe infailibile, absolut perfecte – imamii sacri, a căror existenţă este co-temporală cu cea a divinităţii însăşi. În virtutea acestui statut şi a infailibilităţii pe care acesta o implică, ei pot valida adevărata credinţă şi interpretarea ei corectă. Perfecţiunea lor garantează acurateţea interpretării şi, în consecinţă, aceasta nu mai trebuie validată ulterior. În acest mod, se evită regresul legitimării.

Faptul că aceşti validatori definitivi sînt şi ei ascunşi, ceea ce împiedică demersul unei consultări nemediate, complică şi simplifică în acelaşi timp situaţia: în aşteptarea Întoarcerii imamului ascuns, se recurge la anumite compromisuri, care în trecut includeau acceptarea monarhiei, iar astăzi implică ceea ce se poate numi „dictatura Înţelepţilor". Într-adevăr, guvernarea urmează să fie realizată de oamenii legii, şi nu de indivizii obişnuiţi. Dacă dreptatea înseamnă aplicarea *Legii*, atunci cine în afară de oamenii legii (înainte ca persoanele de inspiraţie divină să se întoarcă) este îndreptăţit să conducă? Şiismul se fragmentează în mai multe secte, cele mai multe dintre acestea, chiar dacă nu toate, fiind animate de credinţa că imamul este ascuns, deci arbitrajul şi validarea absolută a acestuia nu sînt uşor de atins, dar ele există latent, pentru a deveni accesibile şi a se manifesta în viitor. Această anticipare a celei de a Doua Veniri, pe de o parte, şi puternicul cult al martirajului unui imam, pe de altă parte, reprezintă fondul comun între şiism şi creştinism, de care se separă alte ramuri ale islamului.

Cultul martiriului a sprijinit semnificativ mişcarea lui Khomeini, în misiunea ei de mobilizare a maselor: savanţii şiiţi, spre deosebire de cei suniţi, nu sînt doar iniţiaţi în legi şi teologie, ci şi cunoscători ai biografiei martirului. Martirajul este o problemă ce suscită mai mult interes decît teologia şi jurisprudenţa, fapt ce permite savanţilor şiiţi să comunice mai eficient cu masele decît o fac oponenţii lor suniţi.

Cu toate acestea, în ciuda importanţei temei martirajului şi a potenţialului populist al şiismului în perioada premergătoare revoluţiei, acest element personal a fost abandonat politic de Khomeini, îndată ce revoluţia a învins. Khomeini a „sunificat" profund şiismul. În adevăratul spirit sunit, el a redus islamul la aplicarea *Legii*. Legea trebuie impusă la fel de sever, atît înainte, cît şi după eventuala întoarcere a imamului. Pînă la o astfel de întoarcere, responsabilitatea menţinerii şi aplicării Legii va sta în mîinile erudiţilor – cine altcineva este competent să determine ce este Legea? – şi, ca urmare, organizarea politică şiită va fi un tip de republică aflată sub autoritatea erudiţilor, care nu aplică voinţa poporului, ci a Divinităţii, voinţă manifestată într-o unică Lege Sfîntă. Deşi va fi cu siguranţă întîmpinată cu bucurie, venirea imamului nu va produce de fapt nici o schimbare esenţială în situaţia politică. Astfel, deşi idiosincrasiile şiismului au contribuit la declanşarea marii revoluţii iraniene, la răsturnarea unui stat neînvins în război, fără consecinţe pe plan militar şi financiar, direcţia finală adoptată de regim este perfect compatibilă cu orientarea generală, de la un cult al personalităţii inerent culturii populare, spre un respect pentru lege, specific culturii superioare.

Astfel, lumea musulmană prezintă o tendinţă accentuată spre instaurarea unei societăţi *umma*, o comunitate atotcuprizătoare bazată pe credinţa împărtăşită şi pe aplicarea legii acesteia. Dar ce se întîmplă cu politica internă a acestui tip de societate? În practică, structurile politice musulmane sînt invadate de clientelism. Are loc o „guvernare-prin-reţea". Relaţiile instituţionale formale sînt mai puţin valorizate în raport cu relaţiile informale de încredere reciprocă, bazate pe serviciile personale din trecut, pe protecţia autorităţilor obţinută exclusiv în schimbul unui sprijin primit de la nivel inferior. Legea guvernează detaliile vieţii de zi cu zi, nu şi instituţiile puterii. Vechea Constituţie religioasă oferă societăţii reguli care guvernează viaţa, dar nu şi un

plan de organizare a puterii. Acest vid este compensat fără proteste de politica clientelară. Ultimele generaţii de fundamentalişti sînt deosebit de intransigenţi. Ei resping orice instituţie care a făcut compromisuri cu lumea. Domină aplicînd neabătut islamul şi îi repudiază pe înţelepţii de altă dată, care se împăcaseră cu o organizare politică impură[2]. Aceşti puritani moderni n-au reuşit încă se preia puterea; iar dacă vor reuşi, va fi interesant de văzut dacă versiunea lor cu privire la distrugerea statului (pămîntesc) va fi la fel de catastrofală ca fundamentalismul întru cîtva similar al bolşevicilor.

Cel care ne-a oferit o descriere clasică a acestui sistem, rămasă vreme îndelungată valabilă în tradiţia islamului, a fost Ibn Khaldun: ordinea politică se poate baza numai pe coeziune, iar coeziunea poate fi generată numai în condiţiile dure ale vieţii tribale, unde nici o putere centrală nu menţine pacea, astfel încît siguranţa unui om poate să depindă numai de încrederea reciprocă între propria lui persoană şi ceilalţi membri ai aşezării sale. În lumea atomizată a oraşului, coeziunea, deşi indispensabilă din punct de vedere economic pentru întîmpinarea nevoilor societăţilor, a fost în mod inerent imposibilă: specialiştii atomizaţi nu pot colabora eficient, ei sînt destinaţi supunerii. Solidaritatea socială şi productivitatea civilizată sînt incompatibile: fiecare dintre ele poate fi exclusiv identificată într-un segment de sine stătător al societăţii. Deci guvernarea, preţul plătit de triburi oraşelor, trebuia să fie reînnoită la fiecare trei sau patru generaţii aproximativ, atunci cînd grupul precedent de conducători-cuceritori ai tribului era epuizat şi-şi pierdea unitatea de odinioară, erodată de viaţa urbană sau civilizată.

Atomizarea mai funcţionează încă în lumea urbană modernă, aflată în expansiune, în timp ce din matricea tribală de talent politic nu a mai rămas aproape nimic. În orice caz, triburile propriu-zise nu mai sînt calificate să îşi asume fără o pregătire suplimentară rolurile complexe ale unei birocraţii administrative moderne, şi se întîmplă mai rar ca asemenea triburi să învingă o armată modernă. În schimb, societatea este guvernată de reţele, cvasi-triburi, alianţe contrafăcute pe baza legăturilor de sînge, a unor servicii reciproce, pe baza unei origini regionale comune, a unei experienţe instituţionale comune, dar încă bazate, în general, pe încrederea personală, întemeiată sau nu, decît pe relaţii formale, în cadrul unei structuri birocratice definite. Noua

asabiyya este formată mai mult pe baza activităţilor mafiei decît pe baza activităţilor de orice altă natură. Ceea ce este interesant la societăţile musulmane este că acest sistem nu displace prea mult şi este unanim acceptat ca normal. Ceea ce îi intrigă pe observatori este curioasa combinaţie între moralismul religios şi clientelismul cinic.

Înseamnă oare aceasta că primul este ipocrit? Nu cred. Mai curînd invers. Este ca şi cum exigenţele morale ale societăţilor au fost satisfăcute într-o măsură corespunzătoare de simplul fapt că statul impune *Legea*, sau cel puţin nu o încalcă; această condiţie fiind recunoscută, se acceptă că atribuirea de poziţii şi avantaje ar trebui să fie o chestiune de reţele rivale care să şi le dispute, iar învingătorul ia, dacă nu totul, cel puţin ce este mai bun din ceea ce există. Se pare că nu se aşteaptă mai mult de la politică. Rămîne valabilă superba definiţie a statului formulată de Ibn Khaldun: statul este instituţia care împiedică orice injustiţie în afara celei comise de el însuşi. Aspiraţia la o societate civilă adiţională, care să poată exercita un control asupra statului, aflată deasupra sistemului *umma* definit ca o obligaţie comună de aplicare a Legii ar părea o impietate, sau în orice caz nerealistă. Statul poate fi obligat să răspundă pentru violarea Legii divin predestinate sau pentru eşecul în aplicarea ei, dar nu pentru nişte cerinţe adiţionale impuse de voinţa populară, opuse voinţei divine. În final, societatea pare a nu poseda nici un alt liant în afară de credinţă, pe de o parte, şi de loialitatea, odinioară de clan, acum clientelară, pe de altă parte. Restul populaţiei, care nu aparţine unei astfel de reţele, este efectiv privată de drepturi: Legea care defineşte întreaga comunitate reprezintă singura ei protecţie. Membrii săi se identifică mai curînd cu ea decît cu statul, iar dacă mafia conducătoare actuală comite prea multe crime împotriva Legii, ei vor sprijini o reţea rivală, care promite să se descurce mai bine în această privinţă, şi vor susţine eforturile acesteia pentru înlocuirea grupului actual.

Este vorba, deci, de o formă socială viabilă (cel puţin deocamdată), de o comunitate absolut morală, care pare să funcţioneze acceptabil într-un context modern sau cvasi-modern şi care se acomodează fără prea multe dificultăţi la ceea ce pentru noi constituie imperfecţiuni politice, cu condiţia ca voinţa divină să fie îndeplinită şi *Legea* să fie

respectată, chiar dacă statul, conform cuvintelor lui Ibn Khaldun, îşi asumă şi exploatează monopolul injustiţiei legitime. Fie că sîntem de acord, fie că nu, perenitatea unor asemenea societăţi indică faptul că ele reprezintă o opţiune pe care trebuie să învăţăm să o înţelegem şi o importantă alternativă a condiţiei politice actuale. Dacă ar fi să comparăm societăţile segmentare cu societatea civilă, islamul prezintă un nou contrast, deoarece subcomunităţile de care depind aceste societăţi sînt prea sufocante pentru individualismul modern. Islamul oferă un model de ordine socială căreia îi lipseşte capacitatea de a crea instituţii sau asociaţii politice neutralizante, care este atomizată fără individualism excesiv şi care operează eficient fără pluralism intelectual.

4

EŞECUL MARXIST

Marxismul şi-a asigurat un loc semnificativ, deşi bizar, în istoria lumii. Mult timp, noua doctrină părea să propună una dintre marile opţiuni accesibile omenirii. Într-un anumit stadiu, marxismul se apropie de calvinismul industrializării colective şi emulative: credinţa dură, dar susţinută, care va călăuzi populaţiile prin sălbăticie, impunînd un efort intens şi sacrificii ce nu vor fi răsplătite decît mult mai tîrziu. De asemenea, era considerat un model alternativ care va oferi mai multă dreptate, cu preţul libertăţii îngrădite. Deşi cruciada marxistă a eşuat, doctrina – ca alternativă – continua să exercite, într-o diminuată fervoare, o anume atracţie rivală. Dar nu pentru mult timp.

Marxismul a fost primul sistem formal de convingeri seculare, care a devenit o religie a lumii şi o ideologie de stat în numeroase sisteme politice, unele dintre ele extrem de influente, inclusiv o superputere. În prezent există incomparabil mai puţine astfel de sisteme politice, iar convingerea nealterată a supravieţuitorilor este mai mult decît suspectă; dar marxismul a constituit mult timp unica alternativă a liberalismului. Aşadar, destinul său este relevant din perspectiva determinării unei poziţii faţă de sistemele de convingeri nominal non-transcendente, convenţionale.

Desigur, soarta marxismului nu este în sine perfect concludentă. Eşecul singular al unei religii seculare nu poate demonstra în termeni absoluţi, de exemplu, ineficienţa socială a credinţelor seculare, în general. S-ar putea ca, în viitor, alte credinţe să reuşească acolo unde marxismul a eşuat. Totodată, aceasta este cea mai bună, cea mai dramatică şi sugestivă dovadă pe care o deţinem pînă în prezent şi nu poate decît să ne influenţeze profund punctul de vedere. Merită deci să reconstituim drumul care a dus la alternativa marxistă.

În general, societăţile au menţinut ordinea prin superstiţie şi constrîngere. Aşadar, Iluminismul a perceput corect acest lucru, dar s-a înşelat

profund presupunînd că ar fi posibilă simpla înlocuire a unui astfel de sistem cu un altul, în care societatea s-ar baza, în antiteză, pe adevăr şi consimţămînt. Există motive destul de întemeiate pentru care doar constrîngerea poate constitui fundamentul oricărei ordini sociale. Un sistem operaţional trebuie să dispună de alternative de organizare propriu-zisă şi de distribuire a poziţiilor în interiorul acelei structuri stabile. Aceste alternative sînt considerate întotdeauna preferabile din perspectiva unei proporţii semnificative de populaţie şi nu putem pune la îndoială discernămîntul fiecărui individ. Deci, trebuie să presupunem că ei optează pentru alternativa cea mai favorabilă (pentru ei), în afară de cazul cînd sînt constrînşi de frică. Argumentul este (din păcate) revelator: condiţiile speciale care ar putea determina oamenii să accepte în mod voluntar ordinea socială, fără motivaţia fricii, constituie într-adevăr pre-condiţiile societăţile civile, dar acestea nu se întrunesc nici frecvent, nici fără eforturi. Chiar în lipsa intimidării, interesul majorităţii de a se conforma poate fi trezit doar în condiţiile unui progres general, în care viaţa socială devine o partidă cîştigată, iar individul primeşte mai mult decît a dat.

Raţiunea în virtutea căreia societatea trebuie să se bazeze pe falsitate este în egală măsură evidentă. Adevărul este independent de ordinea socială şi nu se supune nimănui, iar dacă nu este cenzurat, va sfîrşi prin a submina respectul faţă de orice structură de autoritate. Numai ideile pre-selectate sau pre-inventate, statornicite ulterior prin ritual şi sanctificare, pot constitui fundamentul unei structuri organizaţionale specifice. Libera investigare o va submina. Mai mult, aşa cum le place filosofilor să ne amintească, teoriile sînt subdeterminate de fapte. Cu alte cuvinte, raţiunea ca atare nu poate şi nu va putea să dea naştere acelui consens care stă la baza ordinii sociale. Faptele, chiar lipsite de ambiguităţi (ceea ce se întîmplă rar), nu vor produce o imagine comună a situaţiei, cu atît mai puţin ţeluri comune.

Ordinea socială impune o cultură comună; indiferent de natura situaţiei, faptele nu pot produce în mod independent acel sistem comun de idei, interpretări şi valori ce caracterizează o societate viabilă. Faptele sînt, pe de o parte, în afara oricărui control, iar pe de altă parte, inadecvate.

Deci, orice cultură este o prejudecată sistematică. Societatea are nevoie de paradigme. Orice problemă care în lumina raţiunii rămîne deschisă reprezintă o prejudecată. Nici o societate fără cultură, nici o cultură fără prejudecăţi impuse. Numai prejudecata face posibilă viaţa socială şi ordinea socială. Anticipînd, întrebarea noastră este: cum a fost posibilă apariţia unei societăţi în care prejudecata există într-o formă flexibilă şi moderată şi în care, cu toate acestea, ordinea este menţinută? Cum a fost posibil acest miracol?

Anterior miracolului societăţii civile, societăţile erau guvernate de sisteme de superstiţii şi constrîngere acceptate în general ca atare de membrii lor, în lipsa oricărei alternative. În cadrul acestor societăţi, menţinerea ordinii sociale dobîndeşte o importanţă meritată. În schimb, creşterea capitalului cognitiv sau a potenţialului productiv nu constituie o preocupare; fie că sînt considerate drept scopuri imposibil de atins, fie că nu le este recunoscută nici o valoare, ele sînt ignorate aproape total. Fiecare atitudine se reflectă în valorile care domină societăţile agrare: respect faţă de abilităţile marţiale şi hieratice, o guvernare a Roşului şi Negrului. Aceleaşi valori nu recunosc şi nu stimulează capacitatea productivă sau dezvoltarea intelectuală. Specialistul devine de cele mai multe ori obiect al dispreţului sau/şi al terorii. Aceasta, o dată în plus, reprezintă condiţia socială normală a omenirii. Este absurd să se spere la ceva mai bun.

Apoi, la un moment dat, s-a întîmplat ceva destul de straniu. Anumite societăţi, ale căror organizare internă şi ethos au trecut de la acaparare şi credulitate spre producţie, spre un oarecare grad de libertate intelectuală şi o adevărată explorare a naturii, au devenit mai bogate şi chiar mai eficiente din punct de vedere militar decît societăţile care încă mai recunoşteau şi practicau valorile marţiale. Naţiuni de comercianţi ca olandezii şi englezii, organizate în sisteme politice relativ liberale se dovedeau mai competitive în raport cu naţiunile dominate de aristocraţiile marţiale ostentative, dependente de valorile agresiunii şi opulenţei.

S-a născut „subdezvoltarea", cu toate că nu era cunoscută încă sub acest nume: societăţi nou înfiinţate, în care intelectualitatea percepea ceva fundamental, structural greşit; aici reforma radicală devenea nu doar posibilă, ci oportună şi obligatorie. La acea vreme nu puteau fi

numiţi *Westernizers**, măcar pentru că modelul care le-a trezit interesul şi i-a inspirat era preluat din Nord, şi nu din Vest. Dar spiritul era asemănător : *filosofii* saloanelor pre-revoluţionare erau primii *Westernizers* sau mai exact, *Northernizers*. Condiţia socială normală a individului în lumea tradiţională – guvernarea prin frică şi falsitate – era acum considerată nelegitimă şi trebuia evitată. Intelectualii cereau modificarea şi transformarea ei. În mod surprinzător, regimul asupririi şi dogmatismului nu era doar injust, ci şi ineficient în raport cu societăţile libere şi tolerante ! Aceasta era esenţa Iluminismului. Idealul unei societăţi guvernate de consimţământ şi adevăr era pe cale să se materializeze. Ordinea socială a fricii şi falsităţii urma să fie înlocuită de o alta, născută sub auspiciile comune ale raţiunii şi naturii.

În 1789, o dată cu prăbuşirea sistemului criticat de Iluminism şi după aceea, ideile „iluministe" puteau fi puse în practică. Totuşi, rezultatul acestui demers nu a fost instaurarea unei ordini a raţiunii şi consensului, ci Teroarea şi, ulterior, dictatura napoleoniană. O actriţă nudă ar putea personifica Raţiunea într-un ritual revoluţionar, dar mitul nu putea să dureze : o monarhie imperialistă şi autoritaristă urma să devină succesoarea *Revoluţiei*.

Trebuia să existe o morală în toate acestea. Societatea nu se împrumută pe sine aplicării unor proiecte elaborate *a priori* de raţiunea pură. Acesta este utopism. Există constrîngeri ce caracterizează însăşi natura ordinii sociale şi ele trebuie respectate. Structura socială ascunde realităţi proprii, de care raţiunea este străină. Gînditorii politici conservatori au acordat o mare importanţă acestei probleme, dar s-au mulţumit să se oprească acolo, enunţînd doar o condamnare de ordin general a reformei şi a intervenţiei raţionale şi un avertisment împotriva celor care vor încerca să modeleze societatea după principii abstracte. Ei au redactat cu entuziasm o cuprinzătoare *carte blanche* a tuturor abaterilor politice şi intelectuale tradiţionale, acceptate pentru că erau funcţionale din punct de vedere social, oricît de absurde sau respingătoare ar fi părut separate de context. Asemenea funcţionalişti-conservatori există

* Termenii utilizaţi aici de Gellner, *Westernizers*, respectiv *Northernizers* s-ar traduce astfel : *Westernizer* – „occidentalizator", promotor al modelului vestic, occidental (atitudini, caracteristici, obiceiuri etc.) ; *Northernizer* – promotor al modelului nordic (n.tr.).

încă printre noi. Pornind de la premisa corectă că, într-o anumită măsură, absurditatea şi nedreptatea sînt necesare din punct de vedere social, ei ignoră faptul că unele forme de nonsens şi oprimare sînt mai puţin necesare decît altele.

Dar conservatorii nu au fost singurii care au meditat la morala Revoluţiei franceze. Urmînd exemplul funcţionalist-conservatorilor (care apărau absurdităţile *ancien régime*, creditîndu-le o ascunsă utilitate), revoluţionarii au ajuns la concluzia că acele constrîngeri active din istorie care nu au permis punerea în practică a unor proiecte nu erau întru totul dăunătoare şi ostile. Este adevărat că ele au împiedicat o reformă precipitată, superficială, grosieră şi inoportună, dar cu ajutorul lor, o transformare mult mai profundă devenea nu doar posibilă, ci chiar obligatorie, şi mai mult decît atît, în final, inevitabilă. Aşadar, natura realităţii sociale şi istorice reprezintă un aliat, un semn al progresului, şi nu duşmanul acestuia. Forţele istorice au fost în final salutare. Acuzate că oferă un pretext pentru ignorarea şi sfidarea Raţiunii, ele se dovedeau în realitate agenţii ei secreţi, surse de încurajare, de sprijin, de speranţă şi reasigurare. Marx şi Engels pretindeau, plini de sine, că au reuşit să înţeleagă mecanismul complicat al forţelor istorice. Doar în aceste condiţii ordinea raţională visată de Iluminism, bazată pe consimţămînt şi adevăr, şi nu pe forţă şi înşelătorie, devenea *posibilă*, mai mult, *inevitabilă*. Era scris în natura lucrurilor sociale că trebuie să se întîmple astfel. Erau zorii în care fericirea era menită să devină realitate.

Această doctrină optimistă, care preluase multe idei ale doctrinei conservator-funcţionaliste a constrîngerilor sociale, manipulîndu-le în propriul ei interes, era marxismul – cea mai elaborată, sistematică şi perfect orchestrată dintre toate încercările de interpretare şi valorificare a moralei Revoluţiei franceze. Fără îndoială, s-a dovedit în timp doctrina cea mai influentă şi tradiţia majoră a criticismului la adresa tipului de societate care prindea realmente contur în părţile mai avansate ale Europei secolului XIX. Marxismul condamna dominaţia precedentă a criminalilor şi impostorilor, şi, în egală măsură, noua dominaţie a întreprinzătorilor şi a ideologilor acestora. Apologeţii pieţei au apelat la *Mîna invizibilă*, „revoluţionar-funcţionaliştii" pretindeau a cunoaşte *Mîna invizibilă* a camuflajului instituţional şi a menţinerii nedreptăţii. *Mîinile invizibile* ale lui Adam Smith şi Edmund Burke sînt complet

diferite. Conservatorii le invocă pe amîndouă, iar revoluţionarii de stînga cer demistificarea lor. Noua viziune făcea apel la toţi cei cărora le repugnă cruzimea, inegalitatea şi lipsa de omenie a noii ordini; totodată, oferea un diagnostic precis asupra formării şi funcţionării acelui sistem şi, în plus, o excelentă reţetă pentru o posibilă înlocuire şi pentru eventualul substitut. Viziunea pretindea continuarea meritelor vechiului sistem – productivitate, ştiinţă –, dar şi abolirea şi inversiunea lui, promovarea unor valori superioare. Ea urma să îmbine creşterea economică iniţiată de individualism cu valorile comunitare, o misterioasă combinaţie între comunitarism şi libertate.

Doctrina a exercitat o atracţie întru totul specială în zonele mai înapoiate ale lumii, inclusiv în regiunile nedezvoltate din Europa. Locuitorilor acestor regiuni li se promitea eliminarea injustiţiilor şi a inegalităţii, depăşirea statutului de înapoiere colectivă şi naţională şi, prin urmare, a slăbiciunii şi umilinţei. În urma unei analize retrospective, eşti tentat să afirmi că marxismul a fost croit pe măsura spiritului rus. L-a încurajat să depăşească tensiunea obsedantă dintre tendinţa de occidentalizare şi aspiraţiile sale mistice, mesianice şi populiste, pe care islamul a evitat-o datorită accesului la propria variantă superioară – scripturalistă, unitariană şi individualistă –, care permitea autoreglarea fără utilizarea unor modele externe.

Pe de o parte, marxismul îşi afirma caracterul ştiinţific, definindu-se ca apogeul şi expresia vie a viziunii ştiinţifice asupra lumii, raportată în practică la om şi societate; pe de altă parte, marxismul critica aspru compromisurile morale ale societăţii şi promitea o nouă ordine, complet liberă şi total satisfăcătoare, lipsită de exploatare, discriminare şi oprimare. Între graniţele unei singure ideologii, individul îşi împlinea atît aspiraţia mesianică spre o lume eliberată de corupţie, spre o societate armonioasă a omului în acord cu sine, *cît* şi dorinţa de a ajunge din urmă ştiinţa Occidentului. Este posibil ca marxismul să fi fost iniţial conceput ca mesaj adresat naţiunilor înapoiate (naţiunii germane, într-o primă etapă): orice încercare de a recupera este inutilă, alăturaţi-vă istoriei lumii direct, într-un stadiu superior. În final, marxismul a devenit o reţetă universală pentru recuperare[1].

Ordinea religioasă (întemeiată de un Ignatius de Loyola al acestei mişcări) se autointitula partid politic şi era angajată în punerea în

practică fără menajamente a ideologiei. Favorizată de circumstanţe, mişcarea a reuşit să preia puterea; nu numai că a condus societatea, dar a izbutit, într-o măsură surprinzătoare, să o şi convingă că această viziune este fundamental legitimă şi moral imperativă. Sistemul a sfîrşit într-un îngrozitor eşec, fără precedent în istorie: în final, pur şi simplu nu a mai putut concura Occidentul liberal din punct de vedere economic şi tehnic şi a pierdut atît în cursa armelor, cît şi în cea de consum.

În momentul unei scindări ideologice a continentului, prematură şi de proporţii, cînd sudul Europei şi teritoriile limitrofe au rămas în urmă faţă de ţările nord-vestice, acest lucru nu a provocat implicit căderea regimurilor însufleţite de ideologia comună, cauza rămînerii în urmă: societăţile dispuneau de alternativa izolării, a ignorării sau a acceptării acestei inferiorităţi economice, cel puţin pentru o perioadă considerabilă de timp. Nu cred că, în secolul XX, o asemenea opţiune pentru izolare ar putea fi în termeni reali abordată şi practicată. În orice caz, opţiunea finală nu a fost nicidecum aceasta: în faţa unei incontestabile înfrîngeri în marea competiţie, liderii primei ideocraţii seculare a lumii au optat pentru deschidere şi, curînd, au descoperit, fie că le plăcea, fie că nu, că nu exista nici o modalitate de blocare sau limitare a procesului, în afara unor metode mult mai drastice decît erau ei dispuşi să folosească – un capriciu care le face cinste. Unul din noile dictoane ale Europei de Est afirmă că o femeie nu poate fi pe jumătate însărcinată. Ceea ce, evident, se poate traduce astfel: nu poţi liberaliza cu jumătate de măsură. (De fapt, este *posibil*; doar că într-un asemenea context s-a dovedit imposibilă blocarea procesului la un anumit semi-ton de libertate.)

Acolo unde ordinile sociale şi credinţele se destramă, există întotdeauna cîţiva fanatici, care continuă lupta din ultimul tranşeu. Viziunile circulare, autoconfirmatoare nu pot fi combătute. Adevăraţii credincioşi găsesc mereu argumente suplimentare în încercări şi nenorociri. Există întotdeauna cîţiva indivizi care şi-au vîndut sufletul *viziunii*, a căror nevoie psihică pentru dogmă este mai puternică decît motivele de a o abandona. Aceştia îi vor rămîne devotaţi chiar şi în cea mai neagră oră. Însă nu şi pentru Imperiul bolşevic: el nu dispunea de nici o Vendée şi cu atît mai puţin de vreun Bunker. Bunker-ului pe care l-a avut în 1991 îi lipseau atît curajul, cît şi convingerea. Succesorii lui luptau cîteodată

pentru pradă şi raţiuni naţionaliste sau pentru păstrarea unei părţi din profit, dar în realitate nici unul nu dispunea de suficient zel sau loialitate încît să lupte pentru ordine şi pentru credinţa însăşi. Nici un individ, efectiv *nici unul*, nu are vreun cuvînt de spus în favoarea marxismului. *Nomenclatura* s-a transformat în şovini sau în capitalişti-oportunişti cu o viteză impresionantă şi înspăimîntătoare. Ţările în care foştii privilegiaţi se orientează spre producerea banilor sînt mai norocoase decît cele în care obiectivul devine purificarea etnică. Niciodată nu a fost abandonată o corabie care se scufundă cu egală promptitudine şi unanimitate, niciodată nu a fost condamnat vreun experiment într-un mod atît de categoric. Cu mult timp în urmă, Machiavelli afirmase că un stat estic poate fi distrus dintr-o singură suflare, numai dacă aceasta ţinteşte în centru: replica ar fi, iată, statul estic absolut, prăbuşindu-se ca urmare a pasivităţii centrului, indusă din interior, fără nici o lovitură din afară.

O dată cu liberalizarea, cînd aderarea formală la credinţă a încetat să fie obligatorie, a existat o surprinzătoare, cvasi-universală abandonare a ideologiei şi o indiferenţă plină de dispreţ faţă de ea. Toată lumea vedea acum că împăratul e în pielea goală. Intuiţiile fundamentale ale marxismului – morale, cosmologice, sociologice – nu sînt nici pe deplin absurde, nici complet lipsite de atracţie. Religiile, în sensul literal, nu au fost niciodată excesiv de vulnerabile la simpla combatere factuală: cu cît o credinţă este mai greu de susţinut, cu atît îl modelează pe credincios, mai multă putere exercită asupra spiritului, mai precis defineşte identitatea. Condiţiile dificile, cum ar fi cele care *ultragiază* (folosind termenul lui Kierkegaard) îl transformă pe credincios în ceea ce este el cu adevărat (iar dacă ar fi să-l credem pe Kierkegaard, nimic altceva nu suplineşte această funcţie). Ziua în care profeţia s-a dovedit falsă a coincis rareori (dacă a coincis vreodată) cu ziua în care credinţa a fost abandonată; mai curînd reversul. De asemenea, se afirmă că adevăratele credinţe nu se destramă pentru că sînt discreditate; ele doar cedează locul unor credinţe rivale, mai seducătoare. Dar marxismul pare să dezmintă fiecare afirmaţie de mai sus: a fost abandonat, fără nici o alternativă la vedere. Lumea a preferat un vid în locul vechiului crez şi s-a îndreptat spre un *zastoi* al liberalismului. Cum se explică faptul că cea dintîi religie seculară consacrată din lume nu a

avut tenacitatea şi capacitatea de a prospera în restrişte, abilităţi demonstrate de predecesoarele sale transcendentale? Unde s-a strecurat greşeala?

Mă îndoiesc că dispunem în prezent de coordonatele necesare unui răspuns. Dar merită să luăm în considerare datele la care avem acces şi explicaţiile cărora le putem credita o valoare de adevăr. Marxismul îşi justifică vulnerabilitatea la contestaţii declarînd cu mîndrie că ideologia sa se raportează la această lume, la evenimentele şi realităţile ei. Eu nu cred că totul este atît de simplu. După cum se cunoaşte, vechile religii susţineau că propovăduiesc o altă lume; totuşi, multe consideraţii se refereau în mod esenţial la această lume, iar falsitatea unora dintre acestea nu le-a afectat prea mult. Dimpotrivă, demascarea categorică a falselor afirmaţii le-a înzestrat cu savoarea deosebită şi intensitatea ce marchează şi definesc o religie.

Atunci? O parte din explicaţie ar fi de găsit în colectivismul rigid şi fără compromisuri al versiunii marxiste despre mîntuire, deci în soteriologia lui. Marxismul promite o mîntuire totală, dar nu pentru individul izolat, ci pentru omenire ca întreg. Nu are efectiv nimic de spus unui individ aflat în suferinţă sau într-un moment de criză, decît că trebuie să se bucure de beatitudinea finală a întregii umanităţi, să se pună în slujba luptei şi să se pregătească pentru ea. O consecinţă a acestui fapt în Uniunea Sovietică a fost eşecul în crearea unor rituri de trecere, aşa cum sînt cele ale credinţei oficiale[2]. Marxismul rămîne indiferent la tragedia şi privaţiunile individuale.

Dar există o consideraţie mult mai importantă. Cea mai gravă lacună a marxismului nu rezidă în eliminarea formală a *transcendentului* din religie, ci în suprasacralizarea *imanentului*. Doctrina a moştenit panteismul latent de la predecesorii săi intelectuali, de la Spinoza prin Hegel. Spinoza sugerase că lumea era o unitate indivizibilă inundată de divin, într-o pătrundere simetrică. Hegel adăugase o dinamică istorică, iar marxismul s-a născut din această fuziune de idei. El venerează această lume şi intervenţia omului asupra ei. Panteismul reprezintă o posibilă stare de spirit pentru un individ neobişnuit şi intoxicat de divinitate cum era Spinoza, dar nu şi pentru ceilalţi: omul de rînd aspiră la o lume spiritual stratificată, în care sacrul şi profanul coexistă. Sau, dacă se acceptă caracterul sacru al fiecărui lucru, atunci anumite lucruri

trebuie să fie mai sacre decît altele. Intoxicarea perpetuă cu sacru devine insuportabilă (chiar dacă uneori este salutară) şi se simte necesitatea unui spaţiu de relaxare profan. Această absenţă a profanului a cauzat prăbuşirea marxismului şi a diminuat peste măsură influenţa sa asupra sufletului uman. S-a afirmat că societatea nu poate supravieţui fără sacru ; opinia mea este că are nevoie de profan cel puţin în egală măsură.

Prin sacralizarea tuturor aspectelor vieţii sociale, cu precădere munca şi sfera economică, marxismul a privat individul de un loc de refugiu profan, în care să evadeze în momentele sale de nepăsare şi diminuare de zel. Or, criza intervine, mai devreme sau mai tîrziu ; nici un individ şi, cu siguranţă, nici o colectivitate nu rămîne la infinit într-o stare de supremă exaltare. Cînd entuziasmul dispare, se impune retragerea pe un teritoriu neutru sau care, cel puţin, nu intră în conflict cu exigenţele credinţei. Rutina oferă credinţei un important avantaj : în lipsa ei, încordarea perpetuă şi caracterul solicitant al religiei aducătoare de mîntuire ar fi prea mari. David Hume explică astfel faptul că fanaticii protestanţi au devenit, în pofida oricărei aşteptări, promotorii valorilor libertăţii, nu duşmanii acesteia : universalizarea sacerdoţiului i-a înăsprit în perioadele de patimă, dar absenţa unei autorităţi religioase le-a justificat îngăduinţa exagerată în momentele de entuziasm diminuat. Dacă revenim la islam, credinciosul nu abandonează credinţa atunci cînd se orientează spre activitatea economică, atît timp cît regulile credinţei şi obligaţia respectării lor îl urmăresc şi îl susţin. Totodată, activitatea economică însăşi este neutră, iar succesul, eşecul sau calitatea ei nu impietează credinţa.

Dar în marxism lucrurile nu stau la fel. Activitatea economică a fost sacralizată, ea constituind deopotrivă sacramentele şi terenul de testare a credinţei : este un teritoriu în care credinţa ar fi greu de ignorat. Icoanele zugrăveau caracterul sacru al muncii şi al muncitorului, cocoţat pe scaunul unui tractor şi cu muşchii încordaţi în efortul productiv. Realismul socialist a fost un trup complet lipsit de erotism : adepţii săi glorificau munca, nu iubirea. Iată de ce teroarea masivă şi haotică a epocii staliniste nu a subminat credinţa, ci dimpotrivă, a confirmat-o. O transformare a condiţiei umane, atît de profundă şi cutremurătoare, trebuia să fie anunţată şi sfinţită prin sînge. Politica de genocid nu a prejudiciat credinţa, dar mizeria anilor lui Brejnev a avut

un astfel de efect. Cînd *nomenclaturiştii* asasini îşi însoţeau furia criminală cu un teatru politic de o falsitate strigătoare la cer, credinţa a supravieţuit; ea s-a risipit doar atunci cînd *nomenclatura* a decis că individul incomod nu trebuie împuşcat, ci mituit. Promiscuitatea relaţiilor de muncă reprezintă echivalentul corupţiei castei sacerdotale în sînul altor religii.

Aşadar, prima religie seculară a lumii nu a eşuat pentru că îl priva pe om de transcendent, ci pentru că îl priva de profan. Marxismul pretindea că îl eliberează pe om de religie, de imaginea distorsionată a vieţii privită prin prisma noţiunilor iluzorii. Forţîndu-l pe om să înzestreze realitatea concretă cu întreaga ei importanţă şi valoare, doctrina l-a plasat în acelaşi timp în faţa unei realităţi de netolerat. Unificarea ierarhiilor politice, economice şi ideologice într-o singură piramidă birocratică zădărniceşte performanţa practică şi distruge spiritul social. Prin sacralizarea acestei lumi şi, mai presus de orice, a celor mai mundane aspecte ale lumii, individul a fost privat de acel contrast necesar între planul superior şi cel terestru şi de posibilitatea unei evadări în profan, atunci cînd sublimul nu poate fi atins. Lumea nu poate suporta povara unei sacralităţi absolute. După fiecare încercare de a impune idealuri „pure", religiile spirituale panteiste au revenit la variantele populare „corupte", care au reintrodus distincţia dintre sacru şi profan prin diverse forme de idolatrie. De exemplu, budismul popular prezintă doar cîteva apropieri vagi de atitudinea filosofică elevată şi simetrică în faţa existenţei, predicată de versiunea pură a doctrinei. Dar marxismul nu dispune din păcate de nici o versiune populară viabilă, vulgară şi coruptă. Deci, cauza destrămării ar fi însăşi divinizarea procesului istoric concret. Omenirea tolerează pontifi de tip Borgia pe tronul papal, nu şi indivizi alde Brejnev deghizaţi în arhipreoţi ai revoluţiei sacre, menite să o elibereze şi să o identifice din nou cu propria ei esenţă, prin munca lipsită de constrîngeri şi bogată în împliniri. Dacă societatea tolerează bătăuşii şi şarlatanii în calitate de mediatori cu o altă lume, ea respinge mediocrităţile de doi bani, cu rol de agenţi ai Apoteozei *acestei* lumi.

În concluzie, societatea *umma* musulmană, religioasă şi unitaristă, conservînd distincţia dintre divin şi mundan, a reuşit să-şi menţină ascendentul asupra credincioşilor şi o face în continuare cu un succes

extraordinar ; în timp ce cealaltă *umma*, articulată într-o expresie modernă, seculară şi complet monistică, a eşuat tragic. Acest capitol oferă cîteva explicaţii empirice pentru cele două destine atît de diferite. Fiecare ne oferă un context parţial în încercarea de a defini şi a înţelege societatea civilă, care diferă profund de ambele. Oricum s-ar defini, societatea civilă este în evident contrast cu societăţile *umma*, cu cele care au supravieţuit şi cu cele care s-au destrămat. Mai mult, societatea civilă diferă şi de republicile dominate de ritual, de dictaturile absolutiste şi de societăţile patrimoniale.

5

SUCCESUL SOCIETĂŢII *UMMA*

Există o contradicţie fascinantă în gîndirea lui David Hume pe această temă, mai relevantă şi mai edificatoare decît consecvenţa de care dau dovadă anumite spirite inferioare lui. În *Istoria naturală a religiei*, Hume elaborează o sociologie a religiei care, implicit, constituie în acelaşi timp şi o teorie a pre-condiţiilor libertăţii. Ideile lui centrale se apropie de cele ale lui Gibbon şi Frazer, succesorul lui Hume şi Gibbon. Ele reproduc fidel stilul şi spiritul Iluminismului, valorizînd virtuţile Antichităţii clasice şi criticînd ethosul monoteist, scripturalist, intolerant, preocupat de spirit şi egotist, care a înlocuit acele virtuţi.

Antichitatea clasică inculca sentimentul datoriei civile şi virtuţile sociale, care duceau la bunăstare colectivă în lumea reală; creştinismul le-a înlocuit cu o preocupare centristă pentru mîntuirea individuală într-o altă lume. Hume nu posedă totuşi rafinamentul lui Benjamin Constant sau al lui Fustel de Coulanges şi nu reuşeşte să aprecieze corect faptul că libertăţile anticilor nu ar fi întru totul pe gustul modern. Contrastul în termenii căruia argumentează opune esenţial religia clasică – socială, civică, dedicată acestei lumi, colectivă, tradiţională, tolerantă – religiei lumii care a înlocuit-o, care este, dimpotrivă, egotistă, dedicată altei lumi, doctrinară şi intolerantă. Cuvîntul cheie pentru cea dintîi este *superstiţia*, pentru cea din urmă *entuziasmul*, iar concluziile lui Hume sînt clare:

> „Spiritul tolerant al idolatriilor, atît în vremurile antice cît şi în cele moderne, este evident tuturor...
> Intoleranţa tuturor religiilor care au menţinut unitatea divinităţii este de nestrămutat, ca şi principiul contrar al politeiştilor"[1].

Contrastul subliniat este evident, iar raţionamentul persuasiv. Preoţii care oficiază ceremoniile religiei civice propovăduiesc virtuţile sociale şi nu sînt preocupaţi de ortodoxia doctrinară. Rareori ei posedă

o doctrină propriu-zisă sau metode de consolidare şi codificare a ei. Prin contrast, fanaticii mîntuirii universale, generice şi realizate în mod individual prin practicarea doctrinei îşi încurajează pe de o parte adepţii să pună mîntuirea propriului suflet mai presus de orice, iar pe de altă parte definesc calitatea de partizan al credinţei prin aderarea la o serie de imperative clar specificate. Orice abatere de la precepte constituie o erezie şi trebuie pedepsită. Se înţelege de aici că omenirea suferea mai puţin sub regimul anticilor şi că adoptarea religiei revelate, doctrinare, scripturale şi universaliste are ca rezultat pierderea libertăţii şi degradarea socială. Argumentul este convingător, iar unele dovezi îl susţin într-adevăr.

Totuşi, ceva nu este în regulă. Chiar şi în *Istoria naturală a religiei*, dedicată în general expunerii temei augustiene a excelenţei anticilor şi corupţiei modernilor, Hume comentează în contra-exemplu:

> „...dacă, dintre creştini, englezii şi olandezii au îmbrăţişat principiile toleranţei, această singularitate a provenit din decizia fermă a magistratului civil, în opoziţie cu eforturile continue ale preoţilor şi bigoţilor"[2].

Libertatea neîngrădită a englezilor şi olandezilor contrazice clar teza augustiană, iar Hume, pentru a depăşi dificultatea, invocă acea *Hilfshypothese*, mai mult sau mai puţin justă, a magistratului civil şi a hotărîrii sale ferme.

Nu era însă suficient, şi Hume reia raţionamentul într-o altă lucrare cu şi mai mult succes. Remarcabilul său eseu *Of Superstition and Enthusiasm* (*Despre superstiţie şi entuziasm*) se numără pe bună dreptate printre primele şi cele mai importante contribuţii la disputa privind rolul jucat de protestantism în apariţia lumii moderne. Aici Hume enunţă trei consideraţii:

> „...superstiţia este favorabilă puterii sacerdotale, ca şi entuziasmul, dar într-o contradicţie mai profundă în raport cu ea decît raţiunea sănătoasă şi filosofia.
> Religiile care profită de entuziasm dovedesc, în ritualul iniţial, mai multă furie şi violenţă decît cele care se folosesc de superstiţie; la scurt timp însă, ele devin mai blînde şi mai moderate.
> ...Superstiţia este inamicul libertăţii civile, iar entuziasmul, prietenul acesteia"[3].

În acest punct ne separăm de lumea pre-fusteliană a lui Gibbon, care consideră că ceea ce oferă mai bun Antichitatea este tocmai condiţia socială decentă; de aici începe lumea lui Max Weber, dominată de conştiinţa că în lumea modernă s-a întîmplat un fenomen caracteristic şi că acest fenomen este legat de Reformă. În contrast cu argumentul de mai sus, entuziasmul este, la urma urmei, un prieten al libertăţii! Credinţa bazată pe doctrină, individualistă, care desfiinţează tagma sacerdotală prin transformarea fiecărui om în propriul său preot şi aşază pe umerii lui povara propriei supravegheri, anxietatea perpetuă şi intensă pe care aceasta o atrage după sine – în mod straniu, dar indubitabil, constituie un aliat al libertăţii! Modelul iniţial a demonstrat contrariul; dar datele cazului ne indică acum o altă direcţie.

Ultima din cele trei afirmaţii citate mai sus le rezumă pe toate; celelalte două oferă încercări de explicitare a acestui straniu fenomen, în opoziţie flagrantă cu raţionamentul plauzibil din *Istoria naturală a religiei*, amintit mai devreme. Explicaţia oferită se apropie de ceea ce Max Weber avea să numească mai tîrziu „rutinizare": deşi iniţial religiile dependente de „entuziasm", adică de angajarea fermă la doctrina abstractă şi la aplicarea ei, nu acceptă compromisuri şi sînt, ca urmare, ostile libertăţii, ele devin în final mai flexibile şi mai tolerante.

Trebuie să recunoaştem acestor religii (cel puţin) o dublă contribuţie la libertate: în primul rînd, desfiinţează preoţii, în parte prin universalizarea sacerdoţiului, punînd astfel capăt existenţei unei caste sacerdotale distincte; în al doilea rînd, ele permit promovarea valorilor libertăţii, în perioada de diminuare a zelului. Vidul de entuziasm este agravat de absenţa unei categorii specifice de indivizi, în rîndurile foştilor entuziaşti: cei însărcinaţi să menţină vie flacăra credinţei. Însăşi uniformizarea condiţiei religioase, care îi transformase pe puritani în adevăraţi fanatici şi duşmani de temut ai libertăţii în vremurile de maximă fervoare, prin recrutarea *tuturor* indivizilor în isteria religioasă, le justifică toleranţa în perioadele de entuziasm diminuat...

În *Istoria naturală a religiei*, toate aceste idei sînt excelente şi incomparabil superioare celeilalte încercări a lui Hume de explicitare a potenţialului liberal de entuziasm. Dar nu trebuie să ignorăm echilibrul de putere din interiorul societăţii, mai precis dezechilibrul existent între entuziaşti şi cei animaţi de superstiţie. Nu credeţi că întreaga poveste

s-a desfăşurat în această manieră ? Entuziaştii au abuzat grav societatea, şi victoria lor a fost cvasi-totală. Societatea ca întreg favoriza un compromis, o conservare parţială a superstiţiei, a puterii sacerdotale, a ritualului şi aşa mai departe, deşi cu o autoritate limitată, *şi* tolerarea extremiştilor-entuziaşti ; aceştia, obligaţi să renunţe la ambiţia lor de a impune dreptatea pe pămînt (la nevoie prin forţă, militară şi politică), optează pentru pacifism şi toleranţă. Eforturile lor sînt compromise, dar nu pot fi împiedicaţi să cultive dreptatea între graniţele propriului ghetou moral şi să solicite, cu succes, toleranţă faţă de zelul lor excesiv, dar privat. Incapabili să garanteze împlinirea voinţei divine *precum în cer şi pe pămînt*, entuziaştii se mulţumesc să o practice ei înşişi, iar în lumea exterioară se orientează spre activitatea productivă, economică, realizată cu zel religios şi uitare de sine. Atitudinea de acaparare dezinteresată, pură, platonică a generat o etică a muncii şi productivitatea susţinută ; cu alte cuvinte, a creat bazele unei economii moderne. Cei care urmăresc achiziţionarea bunurilor lumeşti pentru scopuri lumeşti nu îşi reinvestesc profiturile, şi astfel ratează miracolul progresului economic : numai întreprinzătorii puritani sînt capabili de acest lucru. Virtutea, şi nu lăcomia găseşte calea spre adevărata abundenţă. Lăcomia, şi nu virtutea naşte aventurierii care subminează încrederea şi pervertesc astfel economia. De asemenea, lipsa oricăror ambiţii de ordin politic ale puritanilor a decis acceptarea lor de către cei ce deţineau puterea ; pentru aceştia din urmă, puritanii nu reprezentau, sau în orice caz nu *mai* reprezentau, nici un pericol. Ca urmare, ei nu trebuie să fie izolaţi într-un ghetou social, după modelul capitaliştilor paria. Foştii conducători decid mai curînd să se căsătorească decît să confişte noua bogăţie, un aranjament pe deplin conciliator şi care facilitează comercializarea generală a societăţii. Această opţiune este cu atît mai atractivă, cu cît fosta clasă conducătoare (dominată de valorile proprietăţii şi onoarei) practică dreptul primului născut, astfel încît fiii ei mai tineri nu se opun acumulării de venituri prin alte mijloace, cum ar fi căsătoria sau munca.

Spre deosebire de societatea antică, bazată pe legăturile de rudenie, non-liberală, ritualizată, pluralistă şi echilibrată, apariţia societăţii civile – o societate liberală în sens modern – a declanşat un impas politic între practicienii superstiţiei şi fanaticii entuziasmului, aşa cum s-a întîmplat

în Anglia secolului XVII. Aici opţiunea finală a fost compromisul, care permitea centrului un ritualism şi o mediere diminuate, cu mici variaţii, şi o comunitate *umma* privatizată acasă, printre entuziaştii minoritari, care se orientează spre economie, nu spre *jihad**.

Însă de cele mai multe ori, rutina şi compromisul nu reprezentau opţiuni accesibile pentru calviniştii seculari, bolşevicii. În primul rînd, ei erau la adăpost de tentaţia compromisului şi a rutinei, datorită succesului politic extraordinar, egalat de cel al musulmanilor. Războiul lor civil fusese o partidă cîştigată. Mai mult, criptoteologia lor excesiv monistică şi unitariană (întorcîndu-se în cele din urmă la Spinoza prin Hegel) a sacralizat mult prea mult întreaga lume. Pentru puritani, munca prosperă constituia doar simbolul libertăţii de alegere, nu şi esenţa ei. Pentru marxişti, munca devenise simbolul mîntuirii. În acelaşi timp, fiind subordonată organizării politice, ea nu putea rămîne aşa. În urma centralizării politice, munca sordidă nu putea să ofere individului o evadare în momentele de diminuare a entuziasmului. Obligaţi să îşi croiască drumul printre dificultăţi nenumărate – ameninţarea cu pedeapsa pentru neîndeplinirea planului şi pentru încălcarea legii (singura modalitate de îndeplinire a planului) –, managerii nu puteau pune bazele unei etici a muncii. În schimb s-a dezvoltat o etică de intrigă mafiotă, pe care marxiştii au continuat-o în lumea post-comunistă, unde au învăţat să vorbească mai degrabă *laissez-faire* decît „marxistică". Cei care (precum autorul de faţă) au fost, cu mult timp în urmă, tentaţi să considere marxismul un calvinism al industrializării colective şi emulative au ratat cu toţii esenţa: calvinismul ar fi putut avea efectele cu care Weber l-a creditat, prin sacralizarea parţială a muncii într-o lume profană, guvernată prin compromis politic. Nu se poate miza pe aceleaşi rezultate într-o lume *lipsită* de compromis politic, în care caracterul profan este prohibit şi în care nu există nici un loc de refugiu pentru entuziaştii rutinaţi.

* *jihad* (arab) – „război sfînt" (n.tr.).

6

UN CONTRAST ÎNTRE CREDINŢELE ABRAHAMICE

Religiile accesibile, doctrinale, soteriologice ale lumii au înlocuit parţial religiile comunitariste, ritualistice specifice în „epoca axială". Elementul doctrinal, individualist, universalist a fost prezentat ca o revelaţie supremă. Iniţierea în doctrina sau credinţa mîntuirii totale era oferită oricărui individ aflat în căutare ; acest lucru s-a adăugat ritualului caracteristic comunităţii şi castei sacerdotale protectoare, care supravieţuiau din trecut. Prin urmare, viaţa religioasă a omenirii în societăţile mai complexe se reduce la interacţiunea acestor două elemente majore, uneori fuzionînd armonios, alteori interacţionînd în confruntare deschisă. Modul în care aceste două elemente s-au întîlnit în creştinism şi islam este interesant : în realitate, fiecare din cele două cazuri reprezintă imaginea în oglindă a celuilalt.

În islam, varianta scripturalistă, puritană, universalistă şi individualistă a prevalat la centru. Nu întotdeauna înzestrată cu putere politică, îi era totuşi atribuită autoritatea normativă. Ea impunea, identifica şi promova valorile superioare, recunoscute ulterior ca atare. Variantele ritualiste, dependente de mediere, extatice şi ierarhice erau fragmentate, periferice, populare şi adesea oarecum rezervate. Deci : *umma* la centru, comunitate locală la periferie şi emulaţie religioasă a comunităţii la nivelurile inferioare ale ierarhiei sociale. Autoritatea centrală recunoştea cel dintîi stil religios, iar comunităţile locale pe cel de-al doilea.

În mod periodic, izbucneşte un conflict între cele două grupuri : entuziaştii din centru triumfă un timp asupra superstiţiei de la periferie, dar în final factorii sociali restabilesc echilibrul. În Europa, contrastul dintre comunitate şi societate reproduce contrastul dintre prezent şi trecut : evoluăm dinspre comunitate spre societate. În islam, cele două au fost dintotdeauna prezente, sincron : comunitatea la periferii, societatea la centru.

Dacă analizăm lumea modernă – impusă de forţele străine, nu concepută din interior – şi noul echilibru de putere, descoperim o societate *umma* înfloritoare şi stabilă, care favorizează centrul urban în detrimentul comunităţilor rurale, avînd ca rezultat triumful credinţei centrale. Iată misterul naturii rezistente la secularizare a islamului, discutat anterior.

Creştinismul occidental asociază *sui generis* cele două elemente religioase. Ierarhia, medierea organizată, ritualul birocratizat şi magia dominau organizaţia centrală, pretinzînd o legătură de monopol cu Întemeietorul credinţei şi cu sursa revelaţiei unice. Entuziaştii scripturalişti, puritani, individualişti, simetrici, dispreţuitori de extaz şi de mediere se aflau la periferie. Ei erau dezbinaţi, în timp ce organizaţia era unică şi unită (cel mai adesea, dacă nu traversa o schismă temporară oarecare).

Printr-o ciudată alchimie internă, acest amestec a generat lumea modernă. Rămîne însă un mister dacă apariţia lumii moderne se explică total prin această cauză unică, aşa cum sugera un important sociolog: din păcate, este imposibilă reluarea experimentului pentru a obţine un răspuns. Consecinţele confruntării de proporţii dintre centrul dominat de superstiţii şi periferia entuziastă – un război fără învingători sau învinşi, pe alocuri un compromis –, desfăşurate în contextul acestei eterogenităţi, creează condiţiile apariţiei lumii moderne. Compromisul nu a dus în final la o *umma* generalizată şi nici la o serie de ghetouri, ci la o secularizare totală. În plus, rezultatul său final a fost apariţia societăţii civile, un pluralism eliberat de impunerea societăţii *umma* şi de ritualismul înrudit al comunităţilor.

Se disting cel puţin patru situaţii de analiză: comunităţile „segmentare", pluraliste, dar sufocante ale zilelor pre-axiale; societatea *umma* musulmană, care a reuşit în cele din urmă să se impună, chiar dacă, în mod ironic, numai sub impactul înfrîngerii de către o civilizaţie industrială expansionistă străină; o societate marginală *umma* creştină, care a eşuat, dar a dat naştere astfel societăţii civile; şi societatea idealizată *umma* seculară, marxistă, a religiei imanentiste, religie a acestei lumi, socio-istorice, care a eşuat definitiv ca sistem *umma* şi care nici pînă în prezent nu a demonstrat capacitatea ei de a produce o societate civilă ulterioară. Tot ce a reuşit pînă acum a fost să trezească, cel puţin în

rîndul cetăţenilor ei de odinioară, într-o proporţie semnificativă, o dorinţă evident sinceră şi arzătoare de societate civilă – departe de a fi acelaşi lucru.

Ar trebui poate să supunem analizei şi alte opţiuni sociale: imperii pre-industriale centralizate; state „patrimoniale", în general supra--impuse unor comunităţi segmentare locale subordonate; şi societăţi industriale emulative, prospere, care au împrumutat tehnicile industrial--ştiinţifice (cîteodată cu un succes remarcabil), nu şi elementele societăţii industriale care au pus bazele celei dintîi societăţi de creştere productivă susţinută.

7

SOCIETATEA CIVILĂ ÎNCHIDE CERCUL

Există o anumită pertinenţă în faptul că noţiunea de „societate civilă" a devenit sloganul central al desfiinţării societăţii marxiste, deoarece, aşa cum am specificat la început, intuiţia centrală a marxismului s-ar rezuma la afirmaţia că societatea civilă este o înşelătorie. Parteneriatul ei cu statul era o înşelătorie, sau aşa se pretindea: în această convenţie secretă, statul reprezenta interesele părţii dominante a societăţii civile, deşi simula că îndeplineşte rolul de menţinere a păcii şi de arbitru neutru. În esenţă, comunitatea morală a societăţii civile ascundea o impostură la fel de gravă: ea masca instituţionalizarea patologică a lăcomiei şi dorinţei de acaparare, străine de adevărata natură umană, într-un joc în care învingătorii şi învinşii erau deopotrivă victime în final.

În realitate, pretinsa detaşare a marxismului de conceptul societăţii civile s-a dovedit o minciună. Aşa-numita escrocherie conţinea ceva enorm de valoros şi esenţial. Nu expropriatorii au fost expropriaţi, ci mai degrabă virtualii demistificatori au fost demascaţi în cele din urmă ca autori ai mistificării şi fraudei.

Nu sugerez că sovieticii şi est-europenii care s-au raliat acestei noţiuni în cursul anilor '70 şi '80 au făcut-o în mod deliberat, savurînd conştient ironia răsturnării situaţiei în detrimentul credinţei care le distrusese vieţile. În timp ce reformatorii lumii sovietice din anii '50 încă invocau cu convingere idealurile şi sloganurile marxiste, cei din anii '80 erau deja dezgustaţi şi saturaţi de marxism, mult prea plini de dispreţuitoare indiferenţă faţă de doctrină ca să se mai obosească să recurgă la ideile ei. Nici măcar nu îi mai adresau complimentul unei opoziţii raţionale, pentru a o cita pe Jane Austen. Mă îndoiesc că preocuparea lor pentru acest aspect al problemei era exagerată sau măcar conştientizată: expresia le-a trezit interesul pur şi simplu pentru că ea transmitea, într-un mod concis şi extrem de sugestiv, exact ceea ce le

lipsea cel mai mult şi ceea ce doreau cel mai mult. Aspiraţia către societatea civilă s-a născut din condiţia socială a Europei de Est şi a lumii sovietice.

În mîinile acestor critici ai ordinii sociale bolşevice, semnificaţia noţiunii este simplă şi clară: sfîrşitul monolitului, al monopolului asupra instituţiilor politice şi sociale, asupra adevărului şi informaţiei, adică sfîrşitul a tot ceea ce caracteriza „socialismul realmente existent". Expresia a fost inventată cu ocazia uneia din ultimele încercări de autojustificare ale sistemului: ea le sugera criticilor romantici de extremă stîngă că ar fi mai bine să nu spere la mai mult, să accepte ceea ce le oferea socialismul ca atare şi să renunţe să îi critice slăbiciunile.

După cum am subliniat, exista presupunerea implicită că pluralismul menit să înlocuiască centralismul va fi special şi oportun, deosebit de pluralismul societăţilor segmentare, antice sau tribale, care, deşi nu îşi exercită tirania într-un context centralizat, nu sînt mai puţin sufocante. Dar nu aici era adevărata problemă: chiar dacă un Soljeniţîn speră într-o revenire la primitivismul Rusiei nord-estice rurale, reîntoarcerea la tribalismul slav de mult depăşit nu face parte din agenda de lucru. În interiorul dreptei ruseşti există realmente un micro-filon care doreşte să situeze spiritul slav nu în Biserica Ortodoxă, ci în păgînismul pre-creştin: convertirea lui Vladimir a fost probabil cea dintîi conspiraţie sionistă împotriva Sfintei Rusii. Dar, deşi reconstrucţiile istorice ale păgînismului slav sînt interesante, ele devin irelevante din punct de vedere politic. Arheopopulismul nu constituie un curent semnificativ în Europa de Est contemporană, iar cei ce vorbesc despre societatea civilă nu trebuie să adauge că nu doresc revenirea la clanurile slave pre-creştine.

Oricît de clară ar fi pentru noi noţiunea de „societate civilă", conceptul istoric ce poartă acelaşi nume este evaziv şi confuz. Date fiind rădăcinile sale, recunoscute parţial în metafizica hegeliano-marxistă – o tradiţie ai cărei autori nu constituie adevărate modele de luciditate – nu ne surprinde lipsa de claritate a conceptului. Proza şi gîndirea acestor filosofi erau considerate, pentru a-l cita pe John Maynard Keynes, „turbide". Deci, dacă intenţionăm să reconstituim istoria conceptului, este necesară puţină ordine.

Înainte de toate, cu ce era societatea civilă comparată şi contrastată de fapt, în acea tradiţie? Există un contrast crucial la două niveluri diferite, pe care gînditorii acestei tradiţii nu îl clarifică întotdeauna. Pe de o parte, avem contrastul între societăţile în interiorul cărora îşi afirmă drepturile un alt domeniu decît cel politic şi societăţile în care acest lucru nu se întîmplă. În societatea feudală, unde nivelurile politice şi economice se disting şi se manifestă ca atare, garantate legal şi prin ritual, totul devine clar. Nu există false pretexte. Nu există nici separare. Există doar o ordine socială, politică şi economică unică. Distincţia între societatea civilă şi stat dispare: suprapunerea, ierarhia politică identică şi specializarea economică se consolidează reciproc. Ierarhia politică determină funcţia economică şi invers. Subiectul politic este ţăranul, proprietarul pămîntului este conducătorul şi judecătorul. Specializările politice şi economice se află într-o legătură indisolubilă.

Societatea în contrast este cea în care se separă două domenii distincte, cel politic (moral) şi cel socio-economic (din punct de vedere moral, neutru şi instrumental). Faptul că societăţile de tip feudal nu cultivă înşelătoria şi îşi poartă structura la vedere le absolvă de o patologie socială? Puţin probabil. Există, dar *mai puţină*? Poate fi măsurată ca şi temperatura, în grade? Nu se poate elabora metafizica unui sistem în lipsa convingerii; orice confuzie trebuie luată în considerare. Ceva pare să nu fi fost gîndit pînă la capăt. Marxismul a şovăit între condamnarea exclusivă a capitalismului şi condamnarea tuturor societăţilor înzestrate cu clase sociale. Între premisele implicate de cele două repudieri se stabileşte o relaţie logică.

După ce am comparat societăţile care conţin acea separare şi cele ce nu o conţin ne îndreptăm atenţia către contrastul intern al primului tip de societate. Este vorba despre societatea civilă în sens restrîns: acea parte a societăţii care se opune structurii politice (în contextul unei ordini sociale în care această separare a avut loc sau este posibilă).

Preocuparea noastră pentru această confruntare internă este imperativă. Aici se naşte o întrebare interesantă – în ce sens se dovedeşte societatea civilă frauduloasă? Pentru că *este* într-adevăr ceea ce pretinde, sau pentru că *nu este*? Societatea civilă se pretinde a fi zona interesului personal şi a urmăririi nestînjenite a scopurilor individuale: oare acest egotism neruşinat o clasifică drept dăunătoare? Dar, dacă e

aşa, atunci unde este minciuna? Să se ascundă oare înşelătoria nu în societatea civilă ca atare, ci în structura socială ca întreg, în parteneriatul societăţii civile cu statul protector, în neutralitatea falsă a celui din urmă? Sau societatea civilă în sine este deja falsă din punct de vedere moral, deoarece egalitarismul ei oficial maschează discriminarea ascunsă, falsificarea zarurilor sociale, lipsa de putere a celor declaraţi în mod formal liberi, precum şi toate planurile secrete, separarea deţinătorilor de capital de ceilalţi şi complotul implicit al acestora cu statul? Sau ambele, chiar dacă nu sîntem convinşi de compatibilitatea lor?

Doctrina marxistă susţine că fiecare dintre parteneri este necinstit atît pe cont propriu, cît şi în parteneriatul dintre ei. Societatea civilă, deci individualismul productiv atomizat, bazat pe proprietatea privată, nu este necesară (în opinia marxistă) pentru desfăşurarea activităţii productive a societăţii. Dimpotrivă, o dată eliminată diviziunea de clasă generată de relaţia nesimetrică faţă de mijloacele de producţie, indivizii s-ar autoorganiza spontan şi ar „administra lucrurile" fără să se conducă unul pe altul. Totuşi, o parte a doctrinei afirmă că acest lucru este posibil la un nivel ridicat de dezvoltare a forţelor de producţie, dar şi la un nivel inferior, chiar la începuturi – dar nu în stadiul intermediar al productivităţii moderate, la un nivel nu foarte ridicat, care constituie versiunea marxistă a Căderii, între Grădina Raiului şi a Doua Venire. Doctrina consideră căderea utilă şi necesară pentru dezvoltarea economică a omenirii: ea oferea mîntuitorilor o sarcină şi o justificare, o dată cu instrumentele adecvate, pe care *doar ea* le deţinea...

Totodată, statul este şi inutil, pentru că administrarea coercitivă a conflictului – departe de a caracteriza condiţia umană ca atare – se impune doar în condiţiile existenţei claselor antagoniste, active dar ascunse (în principal de către statul-fraudă) în societatea civilă frauduleută. În ordinea socială în care apare, împărţirea în clase este marcată, în forma ei cea mai acută, de mitul unui stat neutru, binevoitor, şi de egalitarismul formal, dar ireal, al societăţii civile.

Imaginea pe care am schiţat-o pînă acum se datorează unui remarcabil eseu al lui Leszek Kolakowski, *The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought*[1]. Autorul are marele avantaj de a fi în acelaşi timp un istoric autorizat al gîndirii

marxiste şi o persoană care a parcurs întregul ciclu al credinţei şi deziluziei în Europa de Est. Totuşi, transcriind în propriile mele cuvinte intenţiile şi semnificaţia eseului lui Kolakowski, mă tem că nu am reuşit să le apreciez cum se cuvine.

Obiectivul propus de Kolakowski era de a evidenţia paralelismul dintre punctele slabe ale criticii originale marxiste la adresa noţiunii de „societate civilă" şi deficienţele societăţilor apărute din încercarea de aplicare a ideilor marxiste. Subliniind faptul că realitatea este întotdeauna mai complexă decît ideologia, el remarcă:

> „...o ideologie este întotdeauna mai fragilă decît forţele sociale care se întîmplă să fie vehiculul ei şi care încearcă să îi propage valorile"[2].

În continuare, Kolakowski demonstrează faptul că aspiraţia greşit orientată a teoriei converge în mare măsură cu defectele grave ale societăţilor care practică „socialismul real", şi care, la acea vreme, erau mai numeroase decît în prezent.

Aspiraţia morală fundamentală pe care el o atribuie marxismului este desfiinţarea separării dintre social şi politic. (Aceasta reprezintă filonul romantic implicit şi nemărturisit din gîndirea şi simţirea marxistă – care condamnă capitalismul, dar absolvă ordinea socială care l-a precedat, caracterizată de fuziunea ierarhiei politice şi economice, în ciuda caracterului ei de clasă, opresiv şi exploatator.) Este ceea ce tulbură societatea, lezează natura umană şi ne privează de propria noastră unitate, extern – în ordinea socială, şi intern – în conştiinţe:

> „...Visul unei comunităţi umane perfect unificate este probabil la fel de vechi ca reflecţia umană asupra societăţii... el are rădăcini adînci în conştiinţa unei rupturi, pe care umanitatea a suferit-o chiar la începutul existenţei ei, după ce a depăşit inocenţa animală..."[3].

Kolakowski afirmă că, date fiind constrîngerile reale ale naturii umane (conflictul nu se naşte doar din opoziţia de clasă) şi ale organizării industriale, încercarea de re-unificare a sufletului şi societăţii nu poate sfîrşi decît în tirania ce a caracterizat, fără excepţie, comunismul. Nimic contestabil aici, iar timpul a confirmat-o – deşi ar fi fost

utilă o formulare mai clară, fără toată această socio-metafizică, aşa cum reuşeşte Kolakowski:

> „...nu există nici un motiv de speranţă ca acest vis să se poată împlini vreodată, decît în forma crudă a despotismului: iar despotismul este o simulare disperată a paradisului"[4].

Oricum, nici aşa nu ajungem la o concluzie. Alienarea în spirit ş.c.l. sînt în prezent considerate coextensive cu însăşi istoria umanităţii, începînd din momentul distanţării de inocenţa animală. Ce devine comunismul primitiv conform acestei interpretări? Oare doar primatele erau ferite de alienare? Sau, dacă separarea brutală a socialului de politic reprezintă o trăsătură specifică a societăţii burgheze – cu egalitatea formală între cetăţenii statului presupus moral, combinată cu inegalităţile crase pe piaţa amorală – de ce să nu privim în urmă, aşa cum au făcut cu regret şi nostalgie mulţi romantici, spre societatea feudală, în care socialul *ex hypothesi* şi politicul funcţionau sinonim şi nu erau nevoite să-şi ascundă faţa? Iată o ordine socială care nu s-a temut să-şi rostească numele... Momentul părăsirii Paradisului rămîne incert: să fi fost la sfîrşitul „inocenţei animale", la ieşirea din comunismul primitiv sau la sfîrşitul orînduirii feudale? Ar fi important de stabilit clar momentul Căderii...

Aceste neclarităţi şi altele similare ies la suprafaţă în momentul în care ne străduim să înţelegem noţiunea de „societate civilă" şi rolul ei în cadrul tradiţiei în care s-a conturat marxismul. Totul este prea confuz pentru a fi egalat cu ceea ce a suscitat pasiuni politice atît puternice în rîndul maselor largi est-europene. Să-şi fi asumat indivizii oare riscuri şi sacrificii atît de mari, stăpîniţi doar de dorinţa înflăcărată de a aboli distincţia dintre social şi politic din sufletele lor? Puţin probabil. Oamenii nu năvălesc în stradă mînaţi de astfel de sentimente metafizice, complexe şi ambigue. Eu, cel puţin, nu aş fi gîndit aşa. Luptau ei cu adevărat împotriva acestei ispititoare năzuinţe lăuntrice atunci cînd s-au întors violent împotriva societăţii născocite de marxism?

Noţiunea de „societate civilă" în accepţia sa curentă este utilă şi nu foarte complicată. Nu şi-a cîştigat întîmplător popularitatea şi autoritatea ei recentă. Dar este mai util să îi atribuim o semnificaţie sociologică banală – pluralism instituţional de *un anume tip* – decît să

ne întoarcem la tradiţia ideologică emfatică din care provine. În final, confuziile ei depăşesc limitele raţiunii chiar şi în cazul unui interpret strălucit ca Leszek Kolakowski. Noţiunea are nevoie de mai multe contraste şi de un context istoric realist. Trebuie să o percepem pe fundalul unor opţiuni istorice multiple, deoarece lumea socială în care trăim reprezintă un spaţiu complex. Trebuie să păşim dincolo de simpla opoziţie binară a pluralismului şi cezaro-papismului bolşevic, pentru că opţiunile lumii noastre nu sînt epuizate prin acest contrast. Dar, procedînd astfel, mi-e teamă că obscurităţile tradiţiei hegeliano-marxiste nu ne sînt de mare ajutor.

8

ADAM FERGUSON

Prin *An Essay on the History of Civil Society*[1] (*Eseu despre istoria societăţii civile*), Adam Ferguson marchează, din punct de vedere istoric, unul dintre punctele de plecare ale utilizării noţiunii de „societate civilă". Totuşi, teza lui Ferguson prezintă un interes mai larg decît cel strict istoric. Modul în care Ferguson abordează problema societăţii civile (care îl obseda evident) ne facilitează astăzi, la o distanţă de două secole, clarificarea disputelor pe marginea aceleiaşi noţiuni, în accepţiunea ei curentă – în ciuda (sau tocmai în virtutea) recunoaşterii diferenţelor de context istoric.

Ca şi contemporanii săi, adepţii Iluminismului scoţian şi continental, Ferguson era martorul tranziţiei de la societatea aristocratică la cea comercială şi observatorul unei societăţi destinate să devină industrială (deşi nu era deplin conştient de acest lucru). Ferguson nu era economist. De altfel, în lucrarea sa îşi declină suficient de convingător competenţa în domeniul economic, „subiect cu care nu sînt îndeaproape familiarizat", şi trimite cititorul la o altă lucrare în curs de apariţie, *Theory of Moral Sentiments* (*Teoria sentimentelor morale*), scrisă de un oarecare domn Smith. Consideraţiile personale ale lui Ferguson asupra economiei par nesigure şi dezordonate. Dar în ceea ce priveşte implicaţiile sociale şi politice ale economiei sau ale sociologiei economice, percepţiile sale dobîndesc valoare şi profunzime.

Ferguson anticipează şi contribuie parţial la o curioasă eroare a lui Adam Smith, care a pus renunţarea la independenţa feudal-aristocratică pe seama faptului că nobilii s-au lăsat seduşi de „fleacuri" (cum urma să se exprime curînd Smith), de tentaţiile exhibiţioniste, căutînd mărci pentru propriul prestigiu, schimbînd destinaţia cheltuielilor în direcţia achiziţionării unor astfel de mărci, şi nu în cea a recrutării şi menţinerii angajaţilor. Aici Smith confundă cauza cu efectul: într-un stat efectiv centralizat, un cortegiu de însoţitori devine inutil, iar afişarea lor

ostentativă este într-adevăr interzisă, în timp ce „nimicurile" constituie o formă acceptată şi mai eficientă de bogăţie şi paradă. Ferguson remarcă aceeaşi tendinţă, dar o plasează în contextul unui guvern centralizat monarhic: „Suveranul însuşi datorează mare parte din autoritatea sa... cortegiului strălucitor pe care îl expune în public. Rangurile subordonate îşi revendică importanţa prin exhibiţii similare şi în acest scop afişează în fiecare moment... ornamentele bogăţiei lor"[2]. Astfel, ne apropiem de perceperea corectă a legăturii cauzale, deşi se pare că extravaganţei i se creditează un rol politic exagerat. Totuşi, este interesant că „statul teatral" era prezent şi remarcat în Occident, nefiind deci apanajul Orientului. Dacă reprezentanţii dinastiei de Hanovra, de o cunoscută coloratură burgheză, ar putea fi văzuţi în această lumină, ce rămîne de spus despre Bourboni, Romanovi şi Habsburgi?

Totuşi, Ferguson se distinge prin poziţia sa de observator perplex şi mai curînd îngrijorat al tipului de societate civilă pe care o vede conturîndu-se. El percepe cu claritate distincţia între societatea europeană contemporană şi societăţile precedente, inclusiv cele ale Antichităţii clasice. Consideraţiile sale pe marginea acestei distincţii se apropie de observaţiile elaborate de Émile Durkheim un secol mai tîrziu, utilizînd noţiunile de „solidaritate mecanică şi organică"[3]. Ca şi Durkheim, Ferguson îşi îndreaptă atenţia asupra diviziunii sociale a muncii.

„Separînd meseriile postăvarilor de ale tăbăcarilor, sîntem mai bine aprovizionaţi cu pantofi şi stofă"[4]. Nimic discutabil aici, iar Smith a dobîndit foarte curînd notorietate datorită acestei idei. Dar Ferguson înaintează imediat către miezul problemei, punctul în care diviziunea muncii capătă cu adevărat implicaţii cruciale pentru societate. Următoarele propoziţii afirmă: „Dar a separa meseriile care formează cetăţeanul şi politicianul, meseriile războiului şi ale diplomaţiei reprezintă o încercare de a descompune caracterul uman şi de a distruge tocmai meseriile pe care intenţionăm să le perfecţionăm. Prin această separare, noi privăm de fapt un popor liber de propria lui siguranţă; pregătim strategia de apărare împotriva invaziei din exterior, care oferă o perspectivă de uzurpare şi ameninţă, în interior, organizarea guvernului militar"[5]. Ca şi Durkheim, Ferguson apreciază că diviziunea muncii are consecinţe mult mai grave pe plan socio-politic decît pe plan economic.

Gîndul continuă să-l obsedeze: „Atunci, slăvita eleganţă a epocii civilizate nu este lipsită de pericol. Ei deschid o uşă, poate spre dezastru, la fel de largă şi accesibilă ca oricare dintre cele pe care le-au închis. Dacă înalţă ziduri şi întărituri, tulbură minţile celor puşi să le apere... neutralizează spiritul militar al naţiunilor... pregătesc omenirea pentru guvernarea prin forţă"[6].

Iată motivul fundamental al îngrijorării lui Ferguson. Prin separarea conducătorilor şi a oamenilor de arme de civili şi, implicit, a meseriilor lor, nu se creează oare riscul preluării puterii de către cei dintîi, distrugînd ordinea binefăcătoare a societăţii civile care generase separarea? *Acesta* este pericolul!

Gibbon, contemporanul lui Ferguson, remarcase – cu o nuanţă de uimire neîncrezătoare – dispariţia ameninţării barbare; nesemnificativi ca număr şi putere, ei nu mai reprezentau pericolul care copleşise civilizaţia antică. Nobilii Poloniei, Germaniei şi Franţei sînt în măsură să înfrunte orice provocare dinspre stepa asiatică. Nici Ferguson nu crede că acest pericol ameninţă Europa: dimpotrivă, el remarcă dezechilibrul de putere dintre Europa şi restul lumii; totodată, anticipează consecinţa, şi anume apariţia imperiilor coloniale ca urmare a dezechilibrului ce a caracterizat secolul XIX.

Nu pericolul extern reprezintă cauza îngrijorării sale, ci consecinţele în plan intern ale participării reduse a membrilor societăţii „rafinate" la politica de constrîngere; cetăţenii se orientează spre activităţi productive, în detrimentul onoarei marţiale, permiţînd nu doar o specializare excesivă a constrîngerii legitime, ci şi monopolul asupra acesteia deţinut de o unică instituţie, statul – o observaţie pe care teoreticianul Max Weber o va transforma în însăşi definiţia statului. Cu siguranţă periculos – insistă nervos Ferguson.

Aici Ferguson reia fără voie ideea formulată de teoreticianul unei alte civilizaţii, Ibn Khaldun, nicidecum ca anticipare neliniştită, ci ca stare reală de lucruri: producătorii care încredinţează altora responsabilitatea siguranţei lor (specialiştilor guvernării şi războiului) devin, din punct de vedere militar şi politic, neputincioşi[7]. Specialiştii-producători nu au de ales în lumea lui Ibn Khaldun, pentru că specializarea excesivă atomizează societatea şi exclude coeziunea – condiţia eficienţei politice şi militare. Deci, specialiştii oraşelor nu

dispuneau de nici o alternativă. Doar producătorii *ne*specializaţi pot fi adevăraţii cetăţeni-soldaţi. Realitatea lumii lui Ibn Khaldun nu permitea apariţia societăţii civile. Producătorii specializaţi, atomizaţi, erau din punct de vedere politic victime neputincioase ale membrilor de trib nespecializaţi şi uniţi care populau citadela şi constituiau de fapt statul. În lumea cunoscută de Ferguson acest lucru nu era real, nu se întîmplase încă. Un fenomen asemănător era pe cale să se producă în 1745, dar iniţiativa a eşuat. În consecinţă, avertismentele lui Ferguson capătă tonul unei tulburătoare nelinişti, şi nu al anticipării, sigure de sine, a dezastrului – deşi după cum am observat, el foloseşte acest cuvînt. Ferguson îl aminteşte adeseori pe Demostene şi îşi asumă pe jumătate, dar numai pe jumătate, postura acestuia...

Europa secolului XVIII nu avea nevoie de un Demostene, deşi Ferguson cocheta cu o astfel de postură. Preocuparea pentru activitatea comercială şi productivă nu îndepărta într-o asemenea măsură gîndul cetăţenilor de la virtutea civică, încît să nu facă faţă pericolului extern sau să cedeze în favoarea specialiştilor interni coercitivi, cărora li se solicitase protecţia faţă de pericolele externe. Ferguson nu era în măsură să înţeleagă pericolele reale: societatea nu se dezvăluise suficient, pentru a permite un astfel de discernămînt. Dar consideraţiile sale asupra unor probleme de mult depăşite explică ordinea socială de care era preocupat.

Ferguson are şi momentele sale semi-optimiste, atunci cînd respinge ideea că oamenii trebuie să aleagă între virtute (implicare politică) şi interesul pentru bogăţie (neimplicarea politică). Cei care „nu se gîndesc decît la numărul de locuitori şi la prosperitatea unui popor" consideră, probabil, că „virtuţile oamenilor sînt garantate – pe cînd cei preocupaţi doar de cultivarea virtuţilor naţionale sînt copleşiţi de teama de corupţie"[8]. Dar optimistul din el nu este de acord cu separarea problemelor: „societatea are mari obligaţii faţă de amîndouă. Ele apar în opoziţie în mod eronat...". Putem dispune atît de prosperitatea modernităţii, cît şi de virtutea antică, de o societate bazată deopotrivă pe virtute şi pe belşug. Deci, cu puţin noroc, ne vom bucura şi de participare, şi de bogăţie! Ferguson nu anticipează societatea civilă în care liberă participare este condiţionată de bogăţie...

În opoziţie cu cei care au încercat să impună o dilemă fără compromisuri între bogăţie şi virtute, Ferguson observă destul de corect: „caracterul războinicului diferă de cel al comerciantului: ele se modelează distinct sub influenţa circumstanţelor..."[9]. Însă, pe alocuri, Ferguson îşi pierde optimismul prudent, şi înseşi anxietatea şi incertitudinea îi inspiră reflecţiile excelente şi profunde.

Romanii sînt elogiaţi pentru lipsa de specializare, cu alte cuvinte pentru libertatea pe care o asigură absenţa unei diviziuni a muncii, chiar şi în materie de abilităţi marţiale: „...adversarii lui Pyrrhus şi Hannibal... nu stăpîneau nici măcar cunoştinţele elementare în arta războiului! Şi totuşi erau instruiţi, chiar dacă de gladiatori... Romanul era mîndru... el cunoştea avantajul ordinii şi al disciplinei, fără să se supună artelor inferioare ale soldatului mercenar. El avea curajul să înfrunte duşmanii ţării sale, fără să fi practicat mînuirea armei din teama de a fi biciuit"[10]. Dar Ferguson continuă să spună că romanii

> „...puteau fi cu greu convinşi că va veni o vreme cînd naţiuni rafinate şi inteligente vor reduce arta războiului la cîteva forme tehnice; că cetăţenii şi soldaţii vor ajunge la fel de deosebiţi ca bărbaţii şi femeile; că cetăţeanul va deveni stăpînit de o proprietate pe care el nu va fi capabil (şi nici nu i se va cere) să o apere"[11].

Ferguson creditează vizibil romanii cu o aversiune faţă de specializare şi o mîndrie a amatorismului, un sentiment pe care l-au savurat mai tîrziu şi englezii, mai ales în contrast cu profesionalismul prusac, lipsit de umor. Ferguson simte că romanii aveau dreptate: cel ce permite specialistului să se ocupe de un aspect crucial al vieţii se abandonează destinului.

Ferguson oferă un exemplu mai actual, cel al unui şef (indian) american, întîlnind guvernatorul (englez) din Jamaica, la declanşarea ostilităţilor cu Spania. Căpetenia indiană nu a fost surprinsă de capacitatea redusă a unităţii de soldaţi înarmaţi, aflaţi la dispoziţia guvernatorului (care aştepta întăriri din Europa), ci de prezenţa spectatorilor civili, comercianţi, care nu participau la conflict. Guvernatorul i-a explicat indianului că negustorii şi ceilalţi locuitori nu erau înrolaţi. Căpetenia a fost îngrozită de ideea unui atare statut civil. „Eu cînd merg la război nu las pe nimeni acasă, în afară de femei..." Răspunsul

său exprima, evident, convingerile genuine ale unei societăţi participative. Aici Ferguson împrumută un aer superior şi comentează că un „războinic simplu" nu putea înţelege faptul că la noi, naţiunile sofisticate, războiul şi comerţul nu se supun unei distincţii atît de severe, că „armate puternice pot fi puse în mişcare de după tejghea... şi... că, de cele mai multe ori, principii, nobilii şi politicienii multor naţiuni rafinate sînt consideraţi negustori"[12]. Faptul că războiul constituie responsabilitatea unor specialişti îl apropie, într-o anumită privinţă, de celelalte activităţi: războiul este o formă de comerţ care operează cu alte mijloace, sau poate invers. Ferguson nu se arată îngăduitor cu romanii, ci cu indianul.

Totuşi, Ferguson nu adoptă întotdeauna acest aer de superioritate *hautain*.

> „În progresul artelor şi al politicii, membrii fiecărui stat sînt divizaţi în clase; şi [...] nu există nici o diferenţă mai clară decît cea dintre războinic şi locuitorul pacifist; este suficient pentru a plasa indivizii în relaţia dintre stăpîn şi sclav. Chiar şi atunci cînd rigorile unei sclavii sînt încălcate, cum s-a întîmplat în Europa modernă..., această distincţie continuă să servească la separarea nobililor de cei de jos... Nimeni nu a prevăzut vreodată faptul că, în căutarea rafinamentului, oamenii aveau să răstoarne această ordine; sau faptul că ei vor încredinţa guvernarea şi puterea militară a naţiunilor în alte mîini. Dar este, oare, la fel de neprevăzut faptul că ordinea iniţială ar putea reveni? Şi că cetăţeanul paşnic... va fi obligat, într-o zi, să se încline în faţa persoanei căreia i-a încredinţat sabia? Dacă o astfel de revoluţie va urma într-adevăr, va reînvia oare acest nou stăpîn, în propria lui ordine, spiritul nobiliar şi al celor liberi?... Mi-e teamă să răspund"[13].

Tot el afirmă că apariţia societăţii civile nu are precedent în istorie şi „în mod sigur nu a fost anticipată de omenire". Ea contrazice ordinea naturală şi normală a lucrurilor. Preocuparea lui Ferguson este: nu ar putea fi la rîndul ei răsturnată[14]?

El nu analizează corespunzător condiţiile specifice care au dus, în Europa nord-vestică modernă, la subordonarea celor stăpîni pe forţă faţă de producători. Şi nu elaborează, aşa cum avea să facă mai tîrziu Karl Marx, teoria supunerii faţă de producţie, a constrîngerii (ca să nu

mai vorbim de faptul că el nu comite eroarea marxistă a generalizării acestei teorii la scara istoriei întregii omeniri). Evident, Ferguson este neliniştit de perspectiva revenirii la vechile priorităţi şi invocă absenţa unor Brutus şi Fabius, cu ajutorul cărora gărzile pretoriene au format Republica în Roma. Constrîngerea s-ar putea întoarce sub o formă pretoriană, şi nu sub forma sa civică de la începuturi: şi de acest lucru se teme Ferguson.

Totuşi, Ferguson are şi dispoziţia sa optimistă (deşi încă plină de anxietate). Chiar dacă gîndirea binară – prosperitate sau virtute – se dovedeşte a fi o greşeală, aşa cum el însuşi speră, nu este mai puţin obsedat de ea. Departe de a afirma cu certitudine acest lucru, îi place să creadă că este vorba de o greşeală, dar nu se poate opri să se îndoiască... Confirmată în timp, astăzi o putem afirma cu certitudine; neliniştea lui nu a fost gratuită, iar Jakob Burckhardt o va relua secolul următor, pe baza unei experienţe mai vaste în societatea modernă europeană[15].

Modelul de bază al lui Ferguson implică interacţiunea dintre onoare şi interes: societăţile comerciale le înlocuiesc pe cele marţiale, şi dacă procesul în sine nu-l nelinişteşte, nemulţumirea sa creşte în privinţa caracterului permanent şi ireversibil al acestuia. Pe scurt, Ferguson anticipează o replică a onoarei, dar de rang inferior – guvernarea pretorienilor mai curînd decît autoguvernarea unui popor mîndru şi liber.

O lacună sau o deficienţă în expunerea lui Ferguson este faptul că, în timp ce descrie interacţiunea celor doi principali participanţi, ignoră rolul religiei. În această privinţă îi este inferior, spre exemplu, lui David Hume. Comentariul lui Ferguson despre apariţia statului modern este simplu: monarhul în alianţă cu poporul supune seniorul feudal, eliberînd poporul de obedienţa datorată acestuia şi încurajînd practicarea activităţilor comerciale şi lucrative. Consecinţa va fi consolidarea Coroanei sau dimpotrivă, un „spectacol inedit în istoria omenirii: monarhie combinată cu republică, şi un teritoriu vast, guvernat temporar fără forţă militară"[16]. Aceasta este varianta britanică, favorabilă, a povestirii. Nici un cuvînt, nicăieri, despre eventualul rol al Reformei...

Cu toate acestea, există un spaţiu unde Ferguson recunoaşte importanţa religiei în geneza formelor sociale, obiectul preocupării sale. Istoria nu se reduce la simpla interacţiune şi concurenţă dintre onoare

şi interes: din cînd în cînd, intră în scenă un al treilea partener, virtutea. O societate angajată în impunerea virtuţii diferă de una dependentă de onoare şi sedusă de interes. În devotamentul ei fără compromisuri şi în supunerea brutală a propriilor cetăţeni la practicarea virtuţii, se defineşte ca o adevărată societate *umma*, un fel de comunitate charismatică.

Totuşi Ferguson nu se gîndeşte nici la musulmani, nici la puritani: el se gîndeşte la Sparta. În acest sens, îl citează pe Xenofon: „...spartanii ar trebui să depăşească toate naţiunile, fiind singurul stat în care virtutea este considerată drept obiect al guvernării"[17]. Transformarea virtuţii în interesul fundamental al guvernării constituie cea mai bună definiţie a societăţii *umma* sau a unei comunităţi charismatice. Ferguson, referindu-se la spartani, îi numeşte popor singular, pentru că „doar ei, după Xenofon, au transformat virtutea în interes de stat"[18].

Un devotament pentru virtute atît de complet transformă societatea într-o comunitate sacramentală. Dar intruziunea singulară a religiei în schema lui Ferguson nu o modifică efectiv: în acest caz, religia consolidează, dincolo de orice măsură normală, astfel de atitudini politice, care sînt susţinute în alte condiţii exclusiv de onoare. Excesul nu duce decît la o respingere destul de neobişnuită a confortului şi a interesului şi diminuează, cum fără îndoială se şi intenţiona, pericolul seducţiei exercitate de lux şi lăcomie. În Sparta, devotamentul faţă de onoare devine atît de extrem, încît este considerat o formă de virtute. Dar acest lucru nu este relevant pentru preocupările moderne. Societatea modernă nu este tentată nici de reîntoarcerea la tribalismul segmentar, nici *a fortiori*, de o formă a acestuia obsedată de virtute. Opţiunea socială este doar întîlnită sub forma subcomunităţilor charismatice cum sînt cele de tip *kibbutz*. Aşa erau comunităţile spartane, ascetice şi orientate spre virtute, dar ele solicitau exclusiv minorităţile foarte angajate din punct de vedere ideologic. În lumea modernă, este foarte greu să răspîndeşti un astfel de spirit în întreaga societate sau să-l menţii pentru mult timp. Subcomunităţile autoselectate, orientate spre virtute, manifestă o tendinţă extremă spre rutină.

Deci, în ansamblu, Ferguson intuia un pericol care în final nu s-a materializat, în orice caz nu în forma pe care o prevăzuse, şi nici la

dimensiunea pe care o anticipase eronat ; aşadar, în această privinţă s-a înşelat. Dar dacă ne îndreptăm atenţia către punctele de criză identificate de Ferguson în situaţia al cărei martor era, vom înţelege ce anume caracterizează în realitate societatea civilă şi care sînt problemele acesteia.

Pe de o parte, societăţile se preocupă de menţinerea ordinii şi de supravieţuirea în confruntarea cu inamicul şi, pe de altă parte, de menţinerea sau dezvoltarea producţiei. Ambele preocupări domină societăţile în mod diferenţiat, dar în ansamblu s-ar putea spune, aproape prin definiţie, că cea dintîi predomină în societăţile „grosiere" iar cea de-a doua în cele „rafinate". Cea dintîi poate fi satisfăcută în două moduri : prin putere centralizată (despotism) sau printr-o formă oarecare de participare. Cea de-a doua cere de la cei ce participă la ea un spirit bărbătesc, voinţa şi capacitatea de a se ridica împotriva oprimării. După Montesquieu, republicile se bazează pe virtuţile oamenilor, iar tiraniile pe viciile lor. Valorile care încurajează acest tip de atitudine se rezumă prin cuvîntul „onoare".

Prin contrast, valorile care decid orientarea spre producţie, comerţ şi confort se reduc la „interes". Ferguson observă la naţiunile europene moderne o puternică tendinţă de deviere de la onoare la interes. Nu se ascunde nici un pericol aici, dimpotrivă : lumea devine mai bogată, mai populată. Dar problema se pune altfel : creşterea producţiei şi a confortului depinde de diviziunea muncii. Şi aici totul în regulă, atunci cînd pur şi simplu implică separarea activităţilor croitorilor de cele ale cizmarilor. Dar problema devine mai gravă atunci cînd se separă cetăţeanul de războinic şi de politician. Mai simplu : piaţa nu ar putea genera o formă nouă de sclavie ? Mult înainte ca Hayek să-şi exprime convingerea că abolirea pieţei ar deschide „calea spre sclavie", Ferguson se temea exact de contrariu : piaţa însăşi – şi nu desfiinţarea ei – deschide calea spre servitute.

Ibn Khaldun analizase strălucit o astfel de lume, în care specialiştii în comerţ erau neputincioşi din punct de vedere politic în faţa statului constituit din membrii de trib nespecializaţi şi uniţi (deşi Ferguson nu era conştient de acest lucru). Ibn Khaldun a înţeles lumea în care civilitatea şi coeziunea nu acceptă simultaneitatea şi în care problema inerentă a fost rezolvată de către *oraşe*, care au oferit cel dintîi element,

şi de către *triburi*, care l-au oferit pe cel de-al doilea. Situaţia era stabilă, cu excepţia unei mişcări ciclice în interiorul ei, care oricum nu a afectat *pattern*-ul global. Ferguson se confrunta cu o societate instabilă, caracterizată de o tendinţă pronunţată spre civilitate, şi se temea că dezechilibrul rezultat va duce la supunere.

Ferguson s-a înşelat: pericolul de care se temea nu s-a produs. Oamenii de arme nu au preluat conducerea naţiunilor comercial-industriale avansate. Chiar şi atunci cînd o curioasă coaliţie între armată şi industriaşi a încercat preluarea puterii în Germania şi Japonia dintre cele două războaie mondiale, ea a fost eliminată la fel de rapid cum fusese înfiinţată. Guvernarea militară caracterizează naţiunile lipsite de şanse, nu cele prospere, orientate spre interes: nu diviziunea muncii, ci un nivel relativ redus al acesteia o impune. Acum ştim. Deşi justificate, temerile lui Ferguson nu s-au confirmat; încercînd să înţelegem de ce, vom avea multe de învăţat.

În alte tipuri de societate, conjunctura remarcată de Ferguson în Europa modernă a avut exact urmările de care el se temea. Populaţiile preponderent comerciale, care au încredinţat altor indivizi responsabilitatea politică şi/sau a apărării, s-au confruntat cu pericolul pierderii independenţei interne sau externe, sau chiar a ambelor. Dintre oraşele-republici ale Italiei moderne timpurii, doar Veneţia a supravieţuit secolului XVIII, chiar dacă era numai o umbră a identităţii sale de odinioară – dar a capitulat la rîndul ei fără să opună rezistenţă, la simpla apropiere a lui Napoleon. Machiavelli, separat în timp de Ibn Khaldun numai de cîteva generaţii, a identificat aceeaşi problemă într-un mediu mai puţin stabil şi mai dificil, şi a oferit un diagnostic similar, deşi mai pesimist. În lumea lui Machiavelli, elveţienii, după părerea lui, exemplificau încă onoarea antică, dar ei nu puteau asigura conducători pentru restul Europei sau cel puţin pentru Italia. Ei furnizau doar mercenari; nici măcar mameluci (soldaţi angajaţi), în timp ce în lumea lui Ibn Khaldun, turcii, arabii şi berberii reprezentau o resursă inepuizabilă de conducători/războinici coezivi, capabili să înlocuiască specialiştii necoezivi, atomizaţi ai lumii productive urbanizate şi sedentarizate. În *Salammbô*, Gustave Flaubert descrie o societate care are motive să se teamă de mercenarii ei, parabola unei societăţi terorizate de propriii ei slujbaşi cu simbrie.

Autoguvernarea participativă este o plantă plină de vigoare atunci cînd creşte printre comunităţi pastorale sau ţărăneşti montane; multe astfel de societăţi au supravieţuit onorabil în lumea modernă. Dar în proximitatea unui spirit comercial exagerat, planta rareori se bucură de o viaţă lungă, deşi i se promite o splendidă înflorire. Statele-oraşe comerciale sînt caracterizate de o fragilitate specifică. De ce ar duce-o comercianţii liberi din nord-vestul Europei mai bine decît predecesorii lor, care zac îngropaţi în trecutul istoric?

Există cîteva motive întemeiate pentru care nu au avut această soartă (deşi ele nu apar în analiza lui Ferguson):

1) Creşterea perpetuă şi exponenţială. Revoluţia din Europa secolului XVIII nu a semănat cu cele anterioare, în care comerţul şi producţia substituie temporar jaful şi dominaţia, ca preocupări şi valori sociale centrale. Deşi se mai întîmplase în trecut, instabilitatea politică declanşată ulterior i-a diminuat şansele de supravieţuire. De această dată însă, fenomenul apărea însoţit de alte două procese – Revoluţia industrială incipientă, ce propunea o nouă metodă de producţie, şi Revoluţia ştiinţifică, menită să asigure o resursă inepuizabilă de inovaţie şi o creştere exponenţială aparent infinită a forţelor de producţie. Noul sistem social era înzestrat cu un inepuizabil Fond de Mituire Socială. Şi-ar fi putut cumpăra salvarea din orice ameninţare, externă sau internă. În orice caz, superioritatea sa tehnologică a ferit-o de plata oricărui tribut barbarilor din afară. Mitraliera Gatling ar fi rezolvat rapid problema.

2) Societatea civilă era *singura* capabilă să realizeze acest lucru; Europa se definea ca sistem multistatal. Noua ordine socială dispunea de mijloacele de compensare a nemulţumirii, dar le putea utiliza doar dacă era lăsată în pace să administreze noua economie. Nimic nu garanta că specialiştii în politică şi constrîngere pe care îi angajase nu îi vor obstrucţiona acţiunea: în lăcomia lor, specialiştii puteau ucide gîsca cu ouă de aur. Temerile lui Ferguson nu erau complet nejustificate. De fapt, ele s-au confirmat în cel puţin două ocazii foarte importante: agenţii Contrareformei şi bolşevicii, fiecare, au sufocat părţi importante ale Europei. Exploatatorii şi ideologii i-au înlăturat pe producători sau i-au dominat, cu urmări dezastruoase. Dar într-un sistem multistatal, în care anumite state prosperă în mod spectaculos şi vădit, sistemele

sufocante şi sufocate vor fi pînă la urmă eliminate printr-o versiune socială a selecţiei naturale. Societatea civilă putea fi întru cîtva obstrucţionată, însă nu total : societăţile civile care au supravieţuit şi-au demonstrat superioritatea economică şi chiar militară faţă de organizările politice oficiale, care dispreţuiau interesul şi căutau numai onoarea şi virtutea sau o combinaţie lipsită de atracţie a celor două. Roşul şi Negrul s-au susţinut reciproc. Sistemul multistatal a favorizat supravieţuirea societăţii civile care îşi ţinea în frîu Roşii şi Negrii, chiar dacă exclusiv în anumite contexte. Superioritatea economică sau militară a unei societăţi în dezvoltare le-a obligat pe celelalte să o urmeze. Selecţia naturală a asigurat ceea ce nici prevederea raţională, nici constrîngerea nu reuşiseră să realizeze[19].

3) În aceste condiţii, în interiorul societăţilor nesufocate, producţia devine o cale mai sigură spre prosperitate decît dominaţia. În societăţile tradiţionale, cel care deţine puterea politică dobîndeşte curînd bunăstarea, ca un fel de consecinţă. Acelaşi lucru se întîmplă şi în societăţile comerciale şi industriale, dar la un alt nivel, mai redus. Acolo, cea mai bună cale de a obţine banii este să produci bani, fără să obţii puterea şi fără să te implici în ea. (Acest lucru defineşte de fapt societatea civilă.) Economia există acolo unde există acţiunea, şi este posibil să te dedici exclusiv activităţilor economice fără o participare efectivă la problemele puterii. Nu toţi industriaşii dispun de o armată de gangsteri, nici nu sînt toţi mafioţi şi nu toţi îi mituiesc pe birocraţi. Nu toţi au prieteni în tribunale. Este posibil să prosperi în timp ce îţi vezi pur şi simplu de treabă. Cu alte cuvinte, legea protejează averea, indiferent dacă cineva şi-a creat sau nu alianţe speciale sau grupuri de însoţitori pentru protecţia sa. Prosperitatea aduce cu sine puterea, şi nu invers. Acest lucru este remarcabil şi excepţional. Marxismul l-a transformat dintr-un motiv de mîndrie într-un reproş şi a generalizat absurd dominaţia producţiei asupra unei pretinse „suprastructuri" politice, ca lege ce guvernează toate societăţile înzestrate cu clase sociale, cînd de fapt constituie caracteristica specifică unui anumit tip de societate.

4) Diviziunea muncii apare într-o formă complet nouă. Nu numai că există mult mai multă specializare decît în trecut : ea diferă din punct de vedere calitativ. Ferguson a remarcat că nu separarea croitorului de

cizmar era cu adevărat importantă, ci cea dintre cetăţean şi soldat. Dar mai importantă decît simpla separare este *maniera* în care ea s-a produs. Un secol mai tîrziu, Durkheim juxtapune diferite tipuri de diviziune a muncii, complexe şi „organice", fără a le deosebi însă efectiv, fără a marca în mod corespunzător diferenţa dintre o civilizaţie tradiţională, complexă şi avansată, şi lumea industrială modernă.

Într-un anumit sens, în societatea industrială diviziunea muncii merge mai departe decît oricînd: există ocupaţii distincte şi separate. Dar într-un alt sens, există mai puţină diviziune şi mai multă omogenitate: fiecare sarcină este realizată în acelaşi stil şi aproape în acelaşi spirit. Manualele şi regulile sînt formulate într-un limbaj accesibil marelui public, deoarece există mobilitate între ocupaţii, reorientarea este relativ uşoară şi monopolurile de breaslă sînt rare. O educaţie generală, ce pregăteşte individul pentru toate specializările, este mai importantă pentru identitatea sa decît pregătirea specifică, menită a-l face potrivit pentru ocupaţia sa particulară. Mobilitatea profesională constituie norma. Specializările sînt la rîndul lor interdependente, specialiştii fiind obligaţi să comunice şi să înţeleagă alţi specialişti. Toţi trebuie să „vorbească aceeaşi limbă".

Cu alte cuvinte, indivizii se definesc în primul rînd ca membri ai unei culturi superioare comune (adică ai unei naţiuni) şi doar în al doilea rînd, eventual, ca membri ai unei bresle sau ai unei caste. În consecinţă, deşi separarea funcţiilor armatei de celelalte (despre care Ferguson credea că anunţă o nouă guvernare, mai viciată, a bătăuşilor pretorieni) se produce cu adevărat, specializarea militară respectă într-un anumit sens standardele celorlalte: ea nu generează nici o castă, nici o clasă socială distinctă, ci reprezintă o profesie ca oricare alta, ca agricultura, de exemplu. Mişcarea spre interiorul ei şi către exterior nu este obstrucţionată, iar retribuţiile urmează cu precădere legile pieţii, şi nu legea extorcării, în virtutea căreia cei ce exercitaseră în trecut constrîngerea furau după dorinţă de la ceilalţi. Societăţile moderne au fermieri, nu ţărani: agricultura constituie o ocupaţie ca oricare alta şi poate fi abordată sau abandonată fără a depăşi graniţele legale sau ritual sanctificate ale unei clase sociale sau caste. Societatea modernă creează soldaţi, nu caste de războinici. Acelaşi lucru este valabil şi pentru

politică, şi pentru profesia armelor : Negrii şi Roşii nu se disting legal sau sacramental de restul societăţii. În afara serviciului, ei poartă în general veşminte civile. Cu greu ai putea să-i deosebeşti. Comandantul expediţiei britanice în Falklands se mîndrea cu postura lui de „navetist". El nu era nici aristocrat militar, nici membru al unei caste de războinici.

Acest tip inedit de diviziune a muncii explică particularitatea întru cîtva contradictorie a societăţilor civile – nepotrivită în orice alt context istoric similar : cei ce deţin puterea nu primesc retribuţii exagerat de mari în raport cu ceilalţi (nici nu sînt obligaţi la un exces de virtute ascetică) ; dimpotrivă, recompensele atribuite sînt reduse, cu nimic ieşite din comun. Societatea tradiţională practica un model identic în interiorul comunităţilor participative, asigurînd caracterul temporar al ocupării poziţiilor de putere – aşa cum făceau grecii, de exemplu, prin tragere la sorţi, reluată de fiecare dată după un anumit interval de timp – sau creînd un fetiş din virtutea ascetică şi impunîndu-l propriilor conducători – ca în cazul spartanilor, de care Ferguson era atît de impresionat.

5) Autoguvernarea politică sau modularitatea. În Europa, un alt tip de religie şi-a făcut apariţia o dată cu Reforma care a eliminat sancţiunile externe şi accentuarea rituală a obligaţiilor sociale şi, în schimb, a aşezat pe umerii fiecărui individ povara imensă de a fi propriul său preot şi judecător intern. Dacă acest ethos a fost generat sau urmat de o economie orientată tot mai mult spre individualism, rămîne o problemă deschisă controverselor. Aspiraţia dezinteresată şi individual confirmată spre virtute a avut fără îndoială o contribuţie semnificativă la apariţia societăţii civile : după Tocqueville, virtutea a consolidat democraţia în America. Virtutea ca scop de stat sau ca politică publică este probabil dezastruoasă pentru libertate. Virtutea practicată liber de adulţii ce consimt la ea constituie un avantaj important pentru societatea civilă, sau chiar pre-condiţia ei esenţială. Preocuparea pentru virtute a călăuzit individul spre urmărirea „dezinteresată" a interesului – acumularea lipsită de plăcere, de aici reinvestirea şi creşterea continuă – şi mai puţin spre transformarea averii în putere, condiţie socială, plăcere sau mîntuire, aşa cum pare mai firesc să se întîmple. Interesul „dezinteresat" a stat la baza capitalismului, afirmă Max Weber ; definindu-se

ca opţiune individual asumată mai curînd decît ca vocaţie social impusă, a creat o societate mobilă şi creativă. În mod ironic, indivizii care şi-au urmat consecvent vocaţiile au întemeiat o ordine socială în care vocaţiile au devenit opţionale. Nu se poate vorbi despre un Contract social universal, adaptat tuturor societăţilor, ci doar despre diferite tipuri de Legi fundamentale, specifice fiecărui tip de societate: nu statutul social, ci angajamentul individual faţă de contract constituie temelia acestei ordini sociale.

6) Remiza ideologică. Pentru ca virtutea să fie privatizată, este esenţial ca practicienii şi predicatorii virtuţii fără compromis, absolute şi impuse şi practicanţii vechii religii ritualiste rivale, social înrădăcinate şi adaptive să pună capăt conflictului lor printr-o situaţie de remiză, deci de tolerare reciprocă, aşa cum s-a întîmplat în Anglia. Tradiţionaliştii ritualişti sînt astfel încurajaţi să furnizeze cadrul social general, de data aceasta cu îngăduinţă: rivalii lor, la urma urmei, nu sînt necredincioşi, ci mai degrabă cred cu exagerată convingere şi sinceritate. Biserica Anglicană era mai preocupată să combată entuziasmul puritanilor decît să pedepsească infidelitatea. Ca urmare, puritanii se orientează spre interior, spre acumularea dezinteresată, deci mai eficientă, şi chiar spre propovăduirea şi practicarea toleranţei, de care ei înşişi aveau nevoie. Dezinteresul ce caracteriza preocuparea lor pentru avere este extrem de benefic nu doar din punct de vedere economic, ci mai ales din punct de vedere politic. De vreme ce nu-şi folosesc averile pentru dobîndirea puterii (nu mai mult decît pentru a dobîndi plăcerea sau mîntuirea, după practica firească a omenirii), ei ies din cercul vicios care, în trecut, determinase suprimarea deţinătorilor prosperi ai averilor, ca pe o ameninţare politică iminentă. Obiectivul lor nu mai este puterea; aşadar, ei pot fi toleraţi.

7) Remiza politică (devenită posibilă prin dezvoltare). Ferguson o conştientizează pe deplin, deşi nu reuşeşte să o raporteze la remiza ideologică. Remiza politică generează acea combinaţie dintre monarhie şi republică pe care el o admira la Anglia şi care a avut ca rezultat creşterea fără precedent a autorităţii legii.

În remarcabila lucrare *People, Cities and Wealth*[20], E.A. Wrigley atrage atenţia asupra faptului că marii economişti clasici, consideraţi

profeţii capitalismului în curs de apariţie, erau în realitate extrem de neliniştiţi şi întru cîtva pesimişti în privinţa perspectivelor acestuia. Ei remarcaseră anumite contradicţii economice interne care vor fi în final fatale (opinii preluate într-o formă modificată de discipolul lor, Karl Marx). Consideraţiile lui Ferguson se aliniază acestor puncte de vedere; el nu era preocupat de contradicţiile economice (pe care nici nu pretindea că le-ar înţelege), ci de contradicţiile politice ale capitalismului, pe care le percepea acut. Interesant este că ambele puncte de vedere pesimiste au fost invalidate de acelaşi factor, de expansiunea imensă a puterii productive, consecinţă a impactului tehnologiei ştiinţifice. Victoria societăţii comerciale asupra celei de pradă în secolul XVIII a avut de această dată un caracter permanent şi stabil, şi nu s-a autodistrus în final; revoluţia comercială şi cea politică au fost la timpul potrivit urmate de cea industrial-ştiinţifică, care a asigurat mijloacele cu ajutorul cărora societatea a devenit permanentă şi sigură. Într-o manieră similară, modernizarea emulativă a islamului a asigurat victoria permanentă a islamului superior asupra celui popular, în timp ce, în trecut, cele două alternau în funcţie de un *pattern* aproape ciclic.

Am luat în considerare, într-o cronologie inversă, două reflecţii profunde asupra societăţii civile: comentariul lui Leszek Kolakowski despre criticile tradiţiei marxiste la adresa societăţii civile şi cel al lui Adam Ferguson, care a anticipat problema viabilităţii sale politice. Cele două forme de angoasă diferă semnificativ, prin stil şi tonalitate. Cea marxistă ţine de romantismul secolului XIX. Tonul ei este cel al *Suferinţelor tînărului Werther*. Omul se doreşte complet şi se plînge amarnic, deoarece îşi găseşte sufletul disputat între interese politice şi economice. Se pare că marxismul dorea un om eliberat de separarea dintre omul economic, egoist, şi cel politic, moral: ideea fundamentală era unitatea spiritului. Realismul scoţianului din secolul XVIII nu permite o astfel de nelinişte *recherchée*: el este mai puţin preocupat de efectul diviziunii asupra sufletului; mai important este efectul acesteia asupra societăţii şi pericolul ca diviziunea să ducă la o formă dezagreabilă de servitute.

De fapt, separarea constituie o trăsătură inerentă a societăţii civile şi unul din principalele sale merite. Se poate ca preţul libertăţii să fi

fost odinioară veşnica vigilenţă: extraordinar la societatea civilă este faptul că, aici, cei distraţi, cei preocupaţi de interesele lor particulare sau, în virtutea oricărei raţiuni, nepotriviţi pentru practicarea vigilenţei permanente şi intimidante pot spera să se bucure de libertate. Societatea civilă acordă libertate chiar şi celor lipsiţi de vigilenţă.

Numai cei cutezători merită laurii, spune poetul. Dar nu avem oare voie să aspirăm la o ordine socială în care chiar şi aceia dintre noi care sînt timizi să se poată bucura de frumuseţea feminină? Aceasta a fost dintotdeauna speranţa mea. Societatea civilă este ordinea în care libertatea (ca să nu mai vorbim de farmecul feminin) este accesibilă chiar şi celor lipsiţi de curaj, de vigilenţă şi distraţi.

9

ESTUL E EST ŞI VESTUL, VEST

Distribuţia relativ geografică a atomizării sociale este interesantă. De altfel, pe această temă, există o contradicţie izbitoare între opiniile a doi gînditori, Machiavelli şi Tocqueville.

Într-un pasaj remarcabil (care i-a adus şi o popularitate nefericită de predecesor al „Orientalismului" modern, în sens peiorativ, ca denigrator al Orientului), Machiavelli analizează prin contrast problemele şi dificultăţile inerente unei încercări de supunere a societăţilor vestice *vs* estice. Nimic mai simplu, sugerează el, decît primul pas al unei invazii asupra unui regat vestic: dată fiind fragmentarea acestuia în subunităţi autonome sau independente, găseşti destul de uşor, printre baronii nemulţumiţi, un aliat cu ajutorul căruia să ajungi în interior. Am putea adăuga şi faptul că, avînd sprijinul unor astfel de aliaţi, este cu atît mai puţin dificil să obţii o victorie asupra monarhului local şi să-l înlocuieşti. Adevăratele dificultăţi încep abia acum. Prin fragmentare, care iniţial facilitase accesul, dominarea efectivă şi incontestabilă devine anevoioasă sau imposibilă.

Cît de diferite sînt toate acestea în Est! Aici întîlneşti un regat unit şi absolutist, iar înfrîngerea unui astfel de duşman, puternic, dispunînd de o bază militară atît de solidă, poate fi într-adevăr dificilă. Dar dacă reuşeşti, ca Alexandru, să-ţi asiguri victoria decisivă, totul devine simplu. O dată societatea pulverizată din punct de vedere politic şi militar şi forţa centrală distrusă, succesul este asigurat. După o victorie crucială, dominarea este simplă, necontestată şi permanentă.

Patru secole mai tîrziu, Tocqueville avea să fie şi el un analist al societăţii occidentale şi un fin observator al Orientului. Implicarea sa în politica franceză, din perioada Monarhiei din Iulie şi a invaziei franceze în Africa de Sud, i-a orientat interesul către Algeria.

Discutînd despre războiul cu Amir Abd el Kader, la origine un ţăran marabut care construise un stat algerian opus celui francez, pe ruinele

lăsate de retragerea turcilor, Tocqueville îşi situează opiniile în antiteză cu Machiavelli. Doar în ceea ce-i priveşte pe suzeranii turci, Tocqueville pare să preia pur şi simplu poziţia lui Machiavelli: o singură luptă decisivă a distrus principatul turc de pe teritoriul algerian. Învinşi, otomanii şi-au oferit serviciile noilor cuceritori, dar cum oferta le-a fost declinată, ei au fost îmbarcaţi pe doar cîteva corăbii şi trimişi la Istanbul. Guvernarea lor se baza pe concentrarea de forţă într-un singur punct şi pe fragmentarea restului societăţii. Ei au condus o societate algeriană segmentată prin intermediul unui număr restrîns de persoane; la sfîrşitul guvernării lor în Algeria, francezii constatau cu amărăciune că, pentru acelaşi lucru, ei au avut nevoie de un dispozitiv de 400.000 de persoane.

Cînd francezii au avut de întîmpinat rezistenţa locală, situaţia era deja alta. Tocqueville subliniază mai ales faptul că în lupta cu Abd el Kader, conducătorul tuturor triburilor în mod activ ostile francezilor, dar pe care Kabylii, spre exemplu, au refuzat să-l susţină, era complet inutil să se spere în sau să se provoace o confruntare decisivă, ori să se presupună existenţa unui centru de greutate, a cărui capturare ar fi hotărît rezultatul războiului. Francezii se confruntau cu o societate distrusă pînă la temelii în urma înfrîngerii, dar care se putea redresa la fel de repede, o dată ce condiţiile deveneau favorabile.

Atît Machiavelli, cît şi Tocqueville erau observatori atenţi, iar Orientul Apropiat nu s-a schimbat radical în intervalul dintre începutul secolului XVI şi secolul XIX. Sub dominaţia de suprafaţă a otomanilor, lumea lui Ibn Khaldun a supravieţuit. Deci, care dintre cei doi avea dreptate?

Răspunsul este, desigur, că amîndoi. Ei şi-au îndreptat atenţia asupra unor aspecte diferite ale Orientului. Statul oriental centralizat avea într-adevăr proprietăţile cu care Machiavelli l-a creditat: nu era vîrful unei piramide complexe a puterii, în interiorul căreia, de fapt şi de drept, să existe o dispersare de autoritate efectivă. O victorie singulară asupra unui centru de putere unic a vulnerabilizat restul societăţii în faţa învingătorului. Dar nu putem aplica acest model la scara întregului Orient, şi cu atît mai puţin la nivelul zonelor aride ale Orientului Mijlociu; aici nu putea fi vorba despre o guvernare efectivă a unui atare centru de putere unic sau urban.

Poate că teoria politică locală a fost cu adevărat absolutistă; realitatea era însă alta. Preponderent, mediul rural, în special în condiţiile unor dificultăţi de acces datorate reliefului montan sau deşertului, era populat de unităţi sociale autoguvernate, autonome sau independente. Acestea erau extrem de dificil de cucerit sau, în cazul în care erau cucerite, dificil de administrat. Ele se puteau dispersa şi refugia cu uşurinţă în cazul unei înfrîngeri, dar se reorganizau la fel de rapid într-o formidabilă forţă, sub un conducător înzestrat cu charisma efemeră a succesului. Nici o instanţă exemplară nu domina societatea. Chiar dacă, teoretic, exista un centru puternic suprem, care să controleze zonele vulnerabile, urbane, stabile, în realitate o mare parte a societăţii rămînea total sau parţial autonomă, negociind şi renegociind propria relaţie cu centrul, în condiţiile unui echilibru instabil al puterii.

Asemenea comunităţi au devenit relativ rare în Europa, chiar şi în secolele XV şi XVI. Cunoscînd caracterul tradiţional al acestor comunităţi constituite în adevărate modele ale Antichităţii, Machiavelli observa că, la acea vreme, dintre naţiunile Europei numai elveţienii conservaseră valorile anticilor (de exemplu, manifestau o coeziune puternică, consfinţită de o religie riguros respectată). În Africa de Nord şi în numeroase zone ale Orientului Mijlociu, acele comunităţi supravieţuiseră suficient cît să joace un important rol politic în secolul XX. Triburile iraniene şi marocane au avut un rol semnificativ, chiar şi atunci cînd idiomul politic formal, deşi nu reflecta realitatea, se deplasase spre emulaţia frazeologiei occidentale. Au existat, cel puţin nominal, triburi constituţionale sau chiar socialiste...

Machiavelli se confruntă cu aceeaşi problemă politică identificată de Ibn Khaldun, cu cîteva generaţii în urmă, şi care mult mai tîrziu, cînd încetase să fie acută, avea să constituie subiectul preocupărilor lui Adam Ferguson: ce anume formează baza reală a ordinii sociale, cine trebuie să fie apărătorii statului, pentru a satisface cunoscuta şi dificila exigenţă platonică de a se purta ca nişte bravi cîini ciobăneşti împotriva lupilor din exterior, dar fără a se purta ca nişte lupi faţă de oile aflate sub protecţia lor? O întrebare foarte dificilă. Armatele civice recrutate din rîndul populaţiei urbane nu s-au ridicat la nivelul aşteptărilor, în timp ce mercenarii, dacă aveau succes, preluau puterea, iar dacă erau pe punctul de a fi învinşi, dezertau. Machiavelli, derutat, nu a găsit

nici o soluţie pertinentă, în afară de a recomanda mobilizarea unor forţe mixte, probabil în speranţa că acestea nici nu vor ataca, nici nu vor fugi toate, în acelaşi timp. Era cel mai bun lucru la care s-a putut gîndi, nu însă şi o rezolvare perfectă.

Ibn Khaldun s-a dovedit mult mai agil în formularea unor soluţii la aceeaşi problemă. El nici măcar nu trebuia să inventeze o soluţie: societatea pe care o studia şi în mijlocul căreia trăia oferise de nenumărate ori soluţia, cu regularitate; şi soluţia s-a dovedit de fiecare dată eficientă. Întinsele regiuni păduroase, de savană şi de munte, izolate din punct de vedere social, asigurau un enorm rezervor, un gen de matrice politică a unor comunităţi sudate, deopotrivă capabile şi obligate să se apere şi să se administreze: acestea dispun de abilităţile necesare conducerii unui stat mai mare, o dată oportunitatea creată prin declinul unei dinastii precedente (apărută ea însăşi într-un mod similar). Statul era un dar al tribului pentru oraş.

Ibn Khaldun nici măcar nu a făcut efortul să (re)comande această soluţie. Pur şi simplu a analizat procesul ca stare de fapt, ca singura ordine socială posibilă, o lege a funcţionării sociale. Ea a fost validată prin caracterul ei inevitabil, mai mult decît prin efectele ei relativ benefice. În orice caz, nu are nici un rost să mai discutăm despre ceea ce nu poate fi schimbat, după cum observa Aristotel.

Machiavelli nu putea adapta aceeaşi soluţie pentru Italia şi, în general, Europa. Singuri elveţienii dispuneau de virtuţile antice necesare, dar elveţieni nu existau cît pentru toată lumea, şi, în orice caz, deşi formidabili ca soldaţi (francezii, a notat Machiavelli, nu puteau ieşi învingători nici fără ei, nici împotriva lor), ei păreau pur şi simplu a nu avea nici imaginaţia, nici prestanţa necesare întemeierii unui stat pe teritorii străine. Altădată, normanzii reuşiseră acest lucru, de la un capăt al Europei pînă la celălalt, de la Dublin la Palermo şi Kiev, dar elveţienilor pare să le lipsească acel *savoir faire* politic. Deci?

Cu adevărat important rămîne faptul că, de-a lungul secolelor care i-au separat pe Ibn Khaldun şi Machiavelli de Ferguson şi Tocqueville, problema nerezolvată de Machiavelli, însă de Ibn Khaldun da, – implicit, pornind de la experienţa de zi cu zi a societăţii sale – era pe cale de a fi rezolvată în Europa, într-o manieră inedită. În Occident nu se punea

problema unei opţiuni – aşa cum fusese odată în Antichitatea clasică – între comunitatea participantă şi imperiul centralizat: statul feudal pluralist semi-segmentar fusese deja înlocuit de statul modern, iniţial baroc şi monarhic, ulterior participativ şi „democratic". Tocqueville subliniază faptul că guvernarea iacobină doar a continuat şi a desăvîrşit efortul de centralizare al monarhiei franceze. Cu alte cuvinte, că monarhia centralizată, cu respectul ei pentru proprietate, pregătise deja terenul pentru societatea civilă pe care statul modern democratic a completat-o. Aşa-numita monarhie absolutistă nu era întru totul... absolută: legea şi proprietatea erau respectate. Astfel, monarhia rusă, considerată cea mai absolutistă dintre monarhiile europene, a lăsat o impresie foarte puternică asupra unui oaspete persan din veacul XIX, surprins de faptul că deţinătorii puterii se supuneau legii cu rigurozitate[1]. (Oprimarea ţărănimii era replica dată respectării drepturilor aristocraţiei, o aristocraţie subordonată, a cărei loialitate a fost cumpărată prin garantarea proprietăţii şi privilegiilor ei. Mult mai tîrziu, abolirea bolşevică a drepturilor de proprietate şi reimpunerea aservirii au făcut ca atît *nomenclatura* subordonată, cît şi ţărănimea reaservită să se supună aceluiaşi arbitrar.) După cum accentua Perry Anderson în *The Lineages of the Absolut State*[2], aceasta era trăsătura cea mai semnificativă a statului baroc. În umbra lui s-a conturat o societate civilă independentă, activă, în faţa căreia statul va fi obligat să se justifice la un moment dat.

Iată aşadar, revelat, misterul: un stat efectiv centralizat şi care, acumulînd o asemenea putere, condamnă restul societăţii la inerţie şi paralizie; apariţia unei societăţi care, încetînd să mai fie segmentară – ca alternativă la stat, formă nestatală eficientă, ca opoziţie internă împotriva statului, sau ca aliat condiţionat al acestuia –, se dovedeşte totuşi capabilă să se opună cu o forţă egală statului. Deşi logica tuturor formelor sociale din trecut nega posibilitatea apariţiei unui astfel de fenomen, el s-a produs. Acesta este misterul societăţii civile.

10

CENTRALIZAREA POLITICĂ ŞI DESCENTRALIZAREA ECONOMICĂ

Există două raţiuni fundamentale în virtutea cărora pentru o societate industrială descentralizarea economică este esenţială, constituind cu certitudine o pre-condiţie a oricărei forme sociale similare societăţii civile.

O astfel de societate nu poate fi decît pluralistă – şi ea trebuie să conţină forţe stabilizatoare şi mecanisme de echilibru, fie plasate în sfera economică, fie acţionînd prin pîrghiile puterii economice – pentru că centralizarea politic-coercitivă constituie o pre-condiţie necesară funcţionării ei. De aici rezultă că nu poate exista un echilibru real în sfera coercitivă. Societăţile tradiţionale pot dispune de pluralism în arealul de menţinere a ordinii. Deoarece structurile economice şi sociale nu sînt separate de cele politice, pluralismul operează în zona comună.

În măsura în care un astfel de pluralism politic presupune în cele din urmă, sau ocazional, un conflict violent, unităţile opuse una alteia şi care din timp în timp intră în conflict trebuie să exercite o anumită autoritate asupra loialităţii membrilor, suficientă pentru a-i determina să lupte şi să-şi rişte viaţa. În consecinţă, după cum am arătat deja, asemenea societăţi sînt profund ritualizate.

În societatea industrială modernă, această aură se atribuie numai întregii comunităţi, statului naţional şi, poate, celor care păstrează ordinea politică fundamentală. Însă nu se atribuie subunităţilor, care sînt opţionale şi superficiale. Individul nu este obligat să se sacrifice pentru comunitatea locală, regională sau de profesionişti căreia îi aparţine. El nu este obligat să poarte haine care să-i justifice apartenenţa şi nici măcar să susţină echipa locală de fotbal. El poate, fără a fi insultat sau vătămat, să susţină o echipă rivală. Există cluburi de suporteri ai echipei Inter Milano în afara oraşului Milano, sau ai echipei Manchester United în afara oraşului Manchester, iar membrii lor nu sînt excluşi din

ritualurile şi viaţa socială a comunităţilor locale. Această mobilitate a relaţiilor, stigmatizată de oraşul antic, este trecută cu vederea de oraşul modern. Un om poate schimba legăturile de acest fel fără a-i fi ruşine şi fără a fi stigmatizat. Cele afirmate de George Santayana despre naţionalitate şi despre relaţiile noastre cu femeile – nu pot fi schimbate în mod onorabil şi sînt prea întîmplătoare ca să merite a fi schimbate – se aplică într-adevăr unei ţări, nu însă şi unei regiuni. Îţi poţi schimba rezidenţa fără formalităţi, ritual, traumă sau acuzaţii de trădare. Situaţia nu era aceeaşi în timpul clanurilor şi genealogiilor. Comunitatea naţională îşi menţine importanţa – mai curînd dobîndeşte din ce în ce mai multă importanţă – dar subunităţile ei şi-au pierdut autoritatea.

Date fiind aceste raţiuni de natură diferită, în contextul unităţilor coercitive independente sau autonome pluralismul politic este *eliminat*. Unităţile locale pur şi simplu nu dispun de autoritatea necesară. Pe de altă parte, libertatea este imposibilă fără pluralism, fără un echilibru de putere. Şi, dacă pluralismul politic iese din discuţie, rămîne cel economic. (Pluralismul ideologic va constitui subiectul altor analize ; pentru moment, discuţia are în vedere exclusiv aceste două opţiuni).

Al doilea argument care pledează pentru imperativul pluralismului economic – adică existenţa unor unităţi cu adevărat independente, productive şi care să controleze proprietatea – este cel al eficienţei economice şi al pre-condiţiilor creşterii economice (care, în schimb, constituie cu certitudine o pre-condiţie a variantei de pluralism social pe care o dorim).

Ierarhiile politice se supun acelei legi care, probabil, guvernează majoritatea societăţilor umane : din punctul de vedere al oricărei subunităţi ierarhice (fie ea individuală sau de grup), menţinerea poziţiei respectivei subunităţi trebuie să constituie preocuparea fundamentală şi dominantă, mai presus de orice alt interes vizînd îndeplinirea eficientă a sarcinii formal atribuite subunităţii.

Ineficienţa notorie a economiilor comuniste, devenită în final atît de manifestă prin dezvăluirea conturilor sociale în 1989, izvorăşte în primul rînd din această sursă. Cel mai relevant comentariu asupra economiilor comuniste rămîne povestirea lui Václav Havel despre entuziastul ceh, care, lucrînd într-o fabrică de bere – cehii nu înţeleg viaţa fără bere ! – şi-a consacrat întreaga energie pentru a îmbunătăţi calitatea producţiei

din fabrica al cărei angajat era[1]. În final, el a fost concediat ca sabotor. Inovaţia şi eficienţa reprezintă implicit o ameninţare.

Se poate oare trage concluzia că metoda cea mai adecvată de administrare a unei societăţi industriale se bazează pe principiul de stat-protector, cu o autoritate centrală coercitivă preocupată exclusiv de apărare şi ordine, lăsînd toate celelalte în grija „pieţei" ? Nu este nici pe departe adevărat. Modelul „de piaţă" al societăţii civile se poate aplica la condiţiile particulare predominante în Anglia veacului XVIII, aşadar zorii societăţii industriale. Aceste condiţii includ, mai presus de orice, o tehnologie care îmbunătăţeşte semnificativ metodele tradiţionale de producţie şi promovează inovaţia susţinută, dar atît. Utilizarea unei astfel de tehnologii nu ameninţă nici ordinea socială, nici mediul. Să o comparăm cu tehnologia de care dispunem în prezent : utilizarea fără restricţii ar afecta grav mediul şi ordinea socială. Consecinţele indirecte ale tehnologiei moderne sînt înfricoşătoare. Mai mult, inovaţia tehnică se face adeseori la scară foarte largă, fiind ireversibilă. Pe scurt, atît dimensiunea, cît şi urmările ei nu pot decît să afecteze societatea ca întreg.

Mai există şi problema legitimităţii morale şi a acceptării unei pieţe necontrolate. Inovaţia tehnică la începutul sau de-a lungul Revoluţiei industriale nu depăşea bunul simţ al societăţii. Inventatorii vremii erau în special personaje pragmatice, cu simţul realităţii, nu savanţi abstracţi aflaţi chiar la graniţele teoriei ştiinţifice contemporane. Recompensele obţinute prin inovaţie aveau în consecinţă un oarecare caracter legitim : ele reprezentau recompensa unui demers creativ. Aceşti oameni aduceau într-adevăr beneficii societăţilor.

Astăzi, inovaţia reprezintă rezultatul unui progres ştiinţific global, iar inventatorul propriu-zis este doar ultima verigă, norocoasă, dintr-un lanţ fără sfîrşit la care au contribuit nenumăraţi alţii. De fapt, cel mai adesea nu inventatorul unei idei este cel răsplătit pentru impunerea ei. Stabilirea fiecărei contribuţii propriu-zise la progres este aproape imposibilă. Recompensele sînt întîmplătoare şi, în mod frecvent, nu sînt oferite inovatorilor, ci acelora mai bine plasaţi în miezul afacerii. Activitatea economică se desfăşoară într-un mediu social, departe de a fi natural : afaceriştii de succes nu sînt cuceritorii naturii, ci nişte şmecheri care ştiu cum să şterpelească un avantaj în coridoarele încurcate

ale mecanismului economic. Legitimitatea unei astfel de bogăţii e departe de a ne convinge.

Există un alt aspect moral al acestor lucruri. Mobilitatea societăţii moderne a permis crearea unor unităţi sociale restrînse, preponderent nucleul familial, unde amîndoi adulţii lucrează. Recenta revoluţie sexuală a redus şi mai mult unitatea socială. Astfel de micro-unităţi, în care adulţii lucrează în general cu normă întreagă, pur şi simplu nu îşi pot permite responsabilitatea ocrotirii celor ce sînt, într-un fel sau altul, inapţi. Într-o societate prosperă, nivelul ridicat al sărăciei în rîndul membrilor cu dizabilităţi sau izolaţi este, din punct de vedere moral, de neacceptat. O societate modernă care nu dispune de o formă oarecare de protecţie socială efectivă este respingătoare.

Mai există şi un volum excesiv al asigurării de servicii şi controlul efectelor provocate de stilul modern de producţie şi consum asupra mediului. În societăţile moderne, aproape jumătate din venitul naţional este controlat de autorităţile politice. Acest lucru este inevitabil, chiar în cazul cînd cheltuielile destinate apărării în cele din urmă s-ar diminua. Infrastructura este amplă şi complexă, putînd fi construită şi susţinută doar de colectivitate.

Dar faptul că cererea economică se află inevitabil sub controlul agenţiilor politice de un fel sau altul înseamnă că nu avem de-a face cu o situaţie de piaţă într-adevăr neutră, unde cererea să fie determinată de interacţiunea dintre gusturile individuale şi mediul natural. Întreprinzătorul modern reprezintă interfaţa societăţii cu mediul controlat politic, nu cu cel natural. Oficial, societăţile moderne încearcă să elaboreze legi împotriva „comerţului interior", împotriva utilizării economice a informaţiilor privitoare la crearea sau determinarea politică a unui mediu care, încetînd a fi natural, a devenit social. De fapt, o economie modernă se bazează esenţial pe informaţii „din interior". Nu există o altă modalitate. Pur şi simplu nu există un „exterior" cu care să se negocieze. Cînd metodele de producţie trebuie să se adapteze în vederea eficacităţii – deci nu la natură, ci la un mediu manipulat, creat social şi variabil politic – informaţia şi contactul cu acel mediu politic crucial sînt cele care decid între succes sau eşec. Paznicul care controlează mai mult de jumătate din mediu nu poate fi un slujitor neutru. Corporaţiile moderne racolează înalţi funcţionari şi politicieni care optează pentru o

pensionare mai rapidă nu pentru că ar fi – nu sînt – cu adevărat impresionate de capacitatea intelectuală a acestora, ci pentru că informaţiile lor „din interior" sînt foarte preţuite, iar abilitatea lor de a şti exact cine din aparatul de stat trebuie contactat pentru a influenţa un anumit rezultat are o valoare imensă.

Complexitatea şi caracterul ireversibil al deciziilor majore, dimensiunile infrastructurii social prezervate, caracterul inevitabil al tranzacţiilor de interior şi importanţa informaţiilor din interior fac, împreună, ca modelul statului de piaţă minimalist să aibă o oarecare legătură cu ceea este fie posibil, fie dorit. Cele mai eficiente economii moderne sînt acelea care practică o cooperare relaxată între stat şi economie, funcţionînd pe baza reţelelor şi presiunilor informale, fără a priva unităţile productive de autonomia sau libertatea lor de mişcare, recunoscînd totodată deschis rolul de catalizator al statului „barometru", precum şi natura politică inevitabilă a deciziilor economice majore.

11

PLURALISMUL IDEOLOGIC ŞI DUPLICITATEA LIBERALĂ

SAU DESPRE SFÎRŞITUL ILUZIEI ILUMINISTE

Cea mai simplă formulă pentru societatea civilă presupune centralizare politic-coercitivă, asumare de responsabilităţi, rotaţie a sarcinilor, pluralism economic şi recompense relativ modeste pentru cei ce conduc aparatul politic. Menţinerea ordinii nu este atribuită subunităţilor, ea fiind concentrată în mîna unei agenţii sau a unui grup coordonat de agenţii. Cu toate acestea, pluralismul economic (consolidat atît de realitatea, cît şi de anticiparea dezvoltării) limitează centralismul politic, obligîndu-l să rămînă între graniţele rolului său prescris, restrictiv. Ce se întîmplă cu a treia sferă a activităţii umane, cu ideologia? Ar trebui ea să imite centralizarea sferei politice sau pluralismul celei economice?

Cea mai bună cale de a aborda aceste aspecte este, probabil, o discuţie despre marea iluzie (sau deziluzie) a Iluminismului. Iluminismul era preocupat de descrierea şi, înainte de toate, denunţarea societăţii pe care o respingea şi pe care ar fi vrut să o ştie dispărută pentru totdeauna – o societate bazată pe tiranie şi superstiţie. Guvernarea regilor şi preoţilor avea să lase loc guvernării Raţiunii şi Naturii. Dacă minciuna confirmase, legitimase şi sprijinise asuprirea şi exploatarea, un adevăr luminos nu va genera oare o ordine socială liberă şi fericită? Părea o speranţă ca şi confirmată, iar *les philosophes* erau devotaţi propagării ei.

Realitatea nu este însă la fel de simplă. Aplicarea Raţiunii în cazul Iluminismului a dus mai întîi la Teroare şi apoi la dictatura napoleoniană. Unde se greşise? Secolul XIX s-a oprit asupra întrebării, iar cel mai apreciat şi frecvent răspuns era: ah, nu am ţinut cont de legile istoriei şi ale societăţii.

Aceasta era lecţia pe care marxismul pretindea că a învăţat-o. El poseda o teorie plauzibilă cu privire la evoluţia acelui material social şi a condiţiilor care îl vor face în cele din urmă dispus şi receptiv la formarea unei ordini sociale libere şi raţionale. Aşadar, într-o versiune îmbunătăţită şi mai sofisticată din punct de vedere sociologic, Iluminismul (s-ar putea spune programul iluminist de grad II) a fost iniţial aplicat cu exagerată credinţă şi convingere. Surprinzător, s-a ajuns tot la tiranie, cu efecte incomparabil mai grave, la o ineficienţă şi o mizerie mult mai descurajante decît orice altceva ar fi putut genera prima versiune, în naivitatea specifică Iluminismului. După şaptezeci de ani, experimentul a eşuat într-un mod extrem de umilitor, fără termen de comparaţie în istorie. Tiraniile şi superstiţiile din trecut îşi aveau adepţii şi credincioşii lor. Dar cînd comunismul s-a prăbuşit, iniţial nu a intervenit nimeni pentru a-l apăra. Adepţii au optat pentru oportunismul economic sau şovinism şi probabil că au regretat stabilitatea pierdută, dar, în ceea ce priveşte credinţa, au abandonat-o fără nici un proces de conştiinţă. Niciodată o credinţă nu a fost abandonată cu atîta uşurinţă.

Realitatea pare a fi aceea că, în timp ce ordinea tradiţională despotică se baza într-adevăr pe convingere, pe cît de puternică, pe atît de greşită, o ordine liberă se bazează în final nu pe convingere adevărată şi fermă, ci pe suspiciune, compromis şi duplicitate, în virtutea unor raţiuni de natură diferită. În primul rînd, acolo fie nu există legi de dezvoltare socială, fie, dacă există, ele nu funcţionează. În al doilea rînd, adevărul ştiinţific superior este instabil şi în mare măsură lipsit de orice implicaţii sociale clare. Legăturile lui cu lumea de zi cu zi, cu „lumea trăită" (*Lebenswelt*) sînt şubrede. *Lebenswelt* are nevoie acum de un alt nume, pentru că ea nu mai epuizează *lumea*, nu o mai reprezintă ca întreg, deci nu mai poate fi considerată ca atare. Este un compromis de moment. După cum remarca Lewis Wolpert, dacă ceva face parte din „simţul realităţii", adică se include între axiomele vieţii de zi cu zi, acel ceva este aproape sigur fals.

Lumea în care oamenii gîndesc în mod serios şi la care se referă gîndirea serioasă nu mai coincide cu lumea în care individul îşi trăieşte viaţa de zi cu zi. Cunoaşterea profundă, demnă de respect, şi, implicit,

obiectele sale nu pot constitui un fundament pentru o ordine socială stabilă şi sigură sau un mediu de viaţă datorită caracterului lor instabil, supus contestaţiilor şi adeseori dificil de descifrat. Mecanismul ce susţine dezvoltarea cognitivă şi tehnologico-economică, de care depinde legitimitatea societăţii moderne, necesită o diferenţă de opinie atît între intelectuali, cît şi între producători, fiind în consecinţă incompatibil cu impunerea unui consens social. În societăţile marxiste încercarea de a impune un consens s-a dovedit catastrofală şi a contribuit în final la dezintegrarea lor.

Dar vechile imperative ale vieţii sociale încă se aplică: indivizii trebuie să trăiască în aceeaşi lume şi să împărtăşească anumite concepte comune, cel puţin pînă la un punct, iar societatea trebuie să aibă ritualuri proprii, cel puţin o parte din ele. Lumea conceptuală comună, susţinută de ritualuri comune, există încă, dar autoritatea sa este mult diminuată. Participarea la ritualuri este opţională, iar experimentarea conceptelor e tolerată. Lumea egal-împărţită-la-toţi nu mai putea fi nicicum luată în serios. Ea este provizorie, acceptată ca soluţie pentru viaţa de zi cu zi, dar inutilă în confruntarea cu probleme serioase. Acest fapt intră şi el în esenţa societăţii civile. Viaţa de zi cu zi este sacralizată cel mult la modul ironic.

George Orwell a inventat termenul *doublethink*, un fel de parodie a termenului „dialectică", pentru a desemna modul în care membrii noii tiranii dedicate credinţei predicau aderarea totală la dogmă, nu numai extern, ci şi intern, conştienţi totodată, la un alt nivel, că cele afirmate erau nişte inepţii. Orwell avea nevoie de el pentru a caracteriza condiţia mentală tipică şi inevitabilă a noii ideocraţii.

Dar, de fapt, duplicitatea caracterizează şi noul liberalism. El s-a născut din convingere diminuată, dintr-un sistem *umma* eşuat, dintr-un compromis între credincioşi şi oportunişti, din rutinizarea credincioşilor. Dacă e să-l credem pe Tocqueville, funcţionarea noii democraţii în America a fost condiţionată de credinţa fermă a acelor individualişti. Şi totuşi, instituţionalizarea severă a societăţii civile s-a bazat la fel de mult pe rutinarea acelor credinţe, pe coexistenţa paşnică cu o recunoaştere la un nivel mai înalt, a faptului că adevărul nu poate deveni monopolul nimănui. Cooperarea socială, loialitatea şi solidaritatea nu

presupun acum o convingere comună. De fapt, ele ar putea implica absenţa unei convingeri comune, care să fie susţinută serios şi neabătut. Ele s-ar putea să necesite o îndoială împărtăşită. Autoritatea din interior este mai eficientă decît una externă, dar duce la o suveranitate fundamentală a cercetării individuale, şi, de aici, la scepticism. Conştiinţa carteziană, curtea de apel finală, este liberă să ajungă la concluzia că dovezile disponibile nu garantează o hotărîre definitivă.

12

OMUL MODULAR

Există firme care produc, promovează prin reclamă şi comercializează mobilă modulară. Particularitatea acestui tip de mobilă este că se livrează în module ce pot fi asamblate : poţi cumpăra o singură piesă, ce poate fi utilizată ca atare, pentru ca atunci cînd necesităţile, veniturile şi spaţiul disponibil cresc, să poţi cumpăra o alta. Piesa se va potrivi cu cea cumpărată anterior şi ansamblul va avea aceeaşi coerenţă din punct de vedere estetic şi tehnic. Poţi combina şi recombina piesele după bunul plac.

Acest lucru deosebeşte complet mobila modulară de cea obişnuită : pe aceasta din urmă, trebuie să o cumperi toată o dată, dintr-o singură mişcare, ceea ce înseamnă că trebuie să faci un fel de angajament irevocabil sau, în orice caz, un angajament care va fi destul de costisitor de revocat. Dacă adaugi o nouă piesă de mobilier non-modular la o mobilă veche, s-ar putea să te alegi cu o dezordine eclectică şi incoerentă. Coerenţa este posibilă, dar dificil de realizat, implicînd căutarea atentă, poate şi de durată, de noi elemente compatibile ca stil. În acest caz, fie că te resemnezi cu dezordinea, fie arunci vechiturile şi începi totul de la capăt, ceea ce este din nou costisitor.

Noţiunea de „societate civilă" este analizată în parte comparînd alternativele sale disponibile. Ideea fundamentală este că sînt implicate nu unul, ci mai multe contraste importante. Nu este vorba numai de opoziţia dintre societatea civilă liberală şi un sistem *umma* ideologic şi exigent (fie cel marxist, eşuat, fie cel al islamului, încununat de succes în ciuda oricărei aşteptări), ci şi de contrastul dintre societatea civilă şi societatea fusteliană, mai curînd bazată pe ritual, comunală decît bazată pe doctrină şi soteriologică. Adevărata societate civilă nu are nevoie de mobilă modulară, ci de un om modular.

Esenţa sociologiei durkheimiene şi poate a tradiţiei organiciste sau comunitariste din gîndirea socială, în general, este că, în majoritatea

contextelor, omul este preponderent nemodular. El aparţine unei culturi specifice şi a interiorizat valorile şi caracteristicile ei : el este ca o piesă de mobilier purtînd marca unui stil specific. Este imposibil să-l combini efectiv cu oameni modelaţi după un tipar cultural diferit. El nu poate fi inclus cu uşurinţă, nici după bunul plac într-un organism social. Unii teoreticieni ai Contractului social au presupus contrariul şi au ajuns aproape să-şi imagineze că o societate ar putea fi întemeiată la fel de uşor cum un om modern poate cumpăra o maşină de spălat în rate. Un contract poate fi uşor schiţat dacă este în avantajul ambelor părţi. Din punct de vedere cultural etnocentric, oamenii urmăresc anumite scopuri individuale şi evaluează mediul înconjurător în vederea satisfacerii lor : aşadar, ei înfiinţează instituţii sociale ca instrumente pentru realizarea scopurilor respective. Cooperarea rentează, deşi există o problemă în ceea ce priveşte asigurarea livrării : în mod logic, cea mai bună strategie este să primeşti cooperarea, dar să te abţii de la îndeplinirea responsabilităţilor contractuale care te privesc. Astfel de asimetrii trebuie preîntîmpinate. Există însă o problemă : nu are nici un rost să implici moralitatea în explicarea şi justificarea moralităţii însăşi... Deci dificultatea în ceea ce priveşte teoriile Contractului social nu era doar că în mod evident poziţia lor era logic circulară (dacă singure contractele îndeamnă individul spre o conduită social responsabilă, atunci este necesar un meta-contract pentru ca acela iniţial să devină obligatoriu şi aşa mai departe). Înainte de toate, teoriile erau generalizate în mod nejustificat, pornind dinspre un tip *particular* de om, adept al contractului şi care îşi ia propriile perspective şi angajamente în serios, înspre om, în general.

Dintr-un anumit punct de vedere, problema respectivă nu se pune, cel puţin la început. Omul în general nu este modular, actele sale individuale şi afirmaţiile izolate neputînd fi creditate total sau cu maximă seriozitate. Singurul său angajament real este faţă de un fel de totalitate interdependentă şi ritual orchestrată. Pentru a-i putea credita promisiunea, ea trebuie să fie însoţită de trîmbiţe şi teatru, de martori şi prezentări, dans şi muzică, şi preferabil de un sacrificiu. Cuvîntul său reprezintă şi angajamentul său numai dacă o dată cu el are loc vărsarea de sînge ; chiar şi în acest caz, ar fi mai bine să fii precaut. Membrii societăţilor segmentare sînt adevăraţi trişori. Prin impunerea solem-

nităţii, de preferat printr-un sacrificiu, prin raportarea actului la multiple alte relaţii sociale şi integrarea simbolică a acestuia într-o întreagă reţea de situaţii solemne, poţi fi aproape sigur că angajamentul va fi luat în serios – dacă ai noroc.

În definitiv, cum este posibilă o societate civilă? – ne punem întrebarea, în stil kantian. Sau, complet reformulată: cum este posibil să avem atomizare şi individualism fără o debilizare politică a omului atomizat (ca în lumea lui Ibn Khaldun) şi asociaţii de contrabalans politic, fără ca acestea să fie sufocante (ca în lumea lui Fustel de Coulanges)? În mod surprinzător, societatea civilă realizează ambele obiective. Ea se defineşte prin chiar o astfel de realizare. Modularitatea omului reflectă exact această condiţie.

Non-modularitatea înlătură posibilitatea de a alege metode tehnice în funcţie de criterii de eficienţă exclusive, clar definite. În schimb, ea impune necesitatea de a analiza practici atunci cînd acestea urmează într-adevăr a fi supuse unei atente gîndiri critice, în funcţie de consideraţii multiple, complexe, care privesc participarea lor la o totalitate culturală „organică" şi indivizibilă. Acesta este, bineînţeles, motivul pentru care romanticii admiră complexitatea nediferenţiată şi disprețuiesc contabilitatea (cost-beneficiu), cu criteriile ei de eficacitate izolate, distincte şi specializate. Omul visat de romantici se identifică cu valorile culturii: omul comandat de utilitarişti se ocupă de contabilitatea cost-beneficiu a vieţii.

Importante sînt însă consecinţele politice ale modularităţii. Omul modular este capabil să intre în asociaţii şi instituţii eficiente, *fără* ca acestea să fie totale, stratificate, direcţionate de ritual şi stabilizate prin raportare la un întreg ansamblu interior de relaţii, dependente reciproc şi, astfel, imobilizate. El poate adera la o asociaţie cu răspundere limitată, ad-hoc, specializată, fără să sanctifice legătura printr-un ritual de sînge. El poate să părăsească o asociaţie atunci cînd este în dezacord cu politica ei, fără să fie supus unei acuzaţii de trădare. O societate de piaţă operează nu numai cu variaţia preţurilor, ci şi cu schimbarea alinierilor şi opiniilor: nu există nici un preţ just şi nici o clasificare corectă a indivizilor. Totul poate şi trebuie să fie schimbat fără a încălca ordinea morală. Aceasta nu s-a supus nici unui dispozitiv de roluri şi relaţii prescrise, nici unei serii de practici. Acelaşi lucru este valabil şi

pentru cunoaştere: îţi poţi schimba convingerile, fără stigmatul apostaziei. Şi totuşi, aceste legături sau relaţii extrem de specifice, nesanctificate, instrumentale şi revocabile sînt utile! Asociaţiile omului modular pot fi eficiente, fără a fi rigide!

Acesta este substratul societăţii civile: crearea unor legături eficiente chiar dacă flexibile, specifice şi instrumentale. Faptul depinde într-adevăr de o tranziţie de la Statut la Contract: înseamnă că oamenii îşi onorează contractele chiar şi atunci cînd acestea nu sînt legate de un statut ritualizat şi de apartenenţa la un grup. Societatea rămîne o structură, însă nu una atomizată, neajutorată ori inertă. Totuşi, structura poate fi rapid ajustată, ea reacţionînd la criterii raţionale de îmbunătăţire. Modularitatea omului este principalul răspuns la întrebarea: cum pot exista instituţii sau asociaţii de contrabalans care în acelaşi timp să nu fie şi sufocante?

Originea omului modular constituie o problemă interesantă. Există diferite teorii în ceea ce priveşte geneza lui. Frecvent, ele recurg la religie. O divinitate unică, posesivă şi monopolistă (în special una care hotărîse *a priori* destinele locuitorilor creaţiei sale, împiedicînd astfel sau făcînd inutilă orice încercare de conciliere ori pacificare) împinge omul spre o solitudine a terorii, unde totul pierde din semnificaţie, pînă la insignifianţă. Dacă individul care trăieşte cu teroarea osîndei veşnice îşi poate asigura dovezi ce-i indică propria mîntuire şi dacă un comportament ordonat, independent de sancţiunea externă şi de constrîngerea de grup îi furnizează astfel de dovezi, acest individ (care analizează în mod ilogic ceva ce nu este decît o *dovadă* privind un destin deja hotărît, ca pe o *cauză* ce ar putea ajuta la împlinirea acestuia) se va comporta într-un mod demn de încredere şi va acţiona conform regulilor, indiferent de alte interese sau presiuni. Cu alte cuvinte, el va deveni un om modular. Există variante ale acestei teorii, ca acelea care pun accent pe idealul monastic, pe generalizarea lui ulterioară şi pe întoarcerea lui în lume, sub impactul doctrinei protestante. Unii teoreticieni merg mai departe şi susţin că individualismul ce stă la baza modernităţii a fost inerent într-un monoteism simetric, în care sacrul se ocupă de suflete individuale, nu de colectivităţi.

Nu ştim care dintre teorii este corectă, şi nici nu ne interesează pentru scopurile noastre prezente: relevant este faptul că omul modular

a apărut şi a favorizat apariţia societăţii civile. Poate că ar trebui amintită o calitate care va înlătura orice posibilă confuzie: într-un anumit sens, membrul societăţii segmentare era de asemenea modular. El putea fi mutat şi înlocuit, de exemplu dintr-un segment tribal în altul, dar numai între graniţele aceleiaşi culturi. De fapt, indivizii condamnaţi pentru omucidere sau alte infracţiuni grave erau bine primiţi şi uşor acceptaţi în triburi şi segmente rivale. Însăşi inacceptabilitatea lor în mediul originar, unde ei nu puteau să se întoarcă fără să-şi rişte viaţa, îi făcea loiali, demni de încredere şi deci acceptaţi în cadrul noii unităţi.

Atenţie însă: ei puteau fi înlocuiţi doar pentru că erau *similari* tuturor celorlalţi indivizi în cultura extinsă. Noţiunea durkheimiană de „solidaritate mecanică", bazată pe similaritatea indivizilor şi a subgrupurilor, susţine această idee. Dar omul modular modern nu este uşor de înlocuit pur şi simplu pentru că este similar într-un mod atît de rigid, pentru că nu poate fi decît păstor sau ţăran, sau orice altceva ar putea constitui vocaţia normativă a culturii sale. Dimpotrivă, el este extrem de variabil, ca să nu spunem inconstant, în activităţile sale. El este modular pentru că este capabil să îndeplinească sarcini extrem de diferite în cadrul aceluiaşi idiom cultural general, însuşindu-şi, dacă este necesar, manualele unor meserii specifice în stilul standard general al culturii respective.

Aceasta este adevărata modularitate, radical diferită de similaritatea rudimentară a membrilor din societăţile segmentare. Lui Durkheim i se poate reproşa că juxtapune diversitatea rigidă a civilizaţiilor agrariene complexe şi diversitatea mobilă a diviziunii moderne a muncii: astfel, o piaţă modernă este asimilată unei caste sau unei societăţi a cultivatorilor de mei, amîndouă fiind numite „organice". Louis Dumont cel puţin lasă impresia că omenirea se deplasează dinspre o societate tradiţională, care este atît holistă, cît şi ierarhică, spre individualismul şi egalitarismul modern. Dar omul segmentar, care nu primeşte atenţia cuvenită într-un astfel de sistem, era holist şi egalitar; succesorul lui în civilizaţiile complexe, dar statice era deopotrivă holist şi ierarhic. Numai omul modular modern este individualist, egalitarist şi, cu toate acestea, capabil atît de coeziune eficientă împotriva statului, cît şi de executarea unei incredibile, uluitoare diversităţi de sarcini. Apariţia sau reproducerea lui reprezintă problema crucială a societăţii civile.

13

OMUL MODULAR ESTE NAŢIONALIST

Modularitatea omului modern a fost probabil o pre-condiţie a miracolului industrial şi, în mod sigur – prin definiţie – reprezintă o pre-condiţie a societăţii civile. Societatea civilă înseamnă o grupare de instituţii şi asociaţii suficient de puternice pentru a preveni despotismul, dar în care accesul înspre interior şi către exterior se produce liber, fără a fi impus prin naştere, nici susţinut de un ritual intimidant. Poţi (spre exemplu) să devii membru al Partidului Muncii fără să sacrifici o oaie (de fapt cu greu ţi s-ar permite să faci aşa ceva) şi poţi să-l părăseşti fără să rişti pedeapsa cu moartea pentru apostazie. În 1956, cînd partidele politice moderne au fost înfiinţate în proaspăt independentul Maroc, triburile montane li s-au alăturat în vechiul stil, conform practicilor religioase ştiute. Ele au acţionat în virtutea statutului lor de colectivităţi, ceea ce presupunea un jurămînt şi un sacrificiu. Clanul, şi nu un singur individ adera la un partid socialist, şi fiecare aderare era sanctificată prin sacrificarea unui animal. Rezulta astfel o curioasă combinaţie între două idiomuri sociale distincte. Comunitatea charismatică ce pedepseşte apostazia cu moartea este cu totul diferită şi nu îşi găseşte locul în contextul societăţii civile. Adevăratul sistem *umma* era şi este complet diferit în ceea ce priveşte intuiţiile sale morale, după cum avea să afle publicul occidental, spre propria consternare, în decursul afacerii Rushdie.

Dar modularitatea are un preţ şi o serie de consecinţe care la rîndul lor pot ridica probleme. Pînă acum ne-am concentrat atenţia asupra anumitor calităţi morale şi intelectuale implicate de modularitate : individului i se cere să fie capabil să preia, să respecte şi să interiorizeze angajamente şi obligaţii printr-o unică şi sobră operaţiune. El îşi va respecta datoriile şi obligaţiile fără ritualuri interminabile şi înfricoşătoare, fără să pună în joc onoarea întregului său neam şi aşa mai departe. Problema nu este atît că angajamentul se face pe cuvînt, ci că

acel cuvînt este respectat chiar şi atunci cînd este rostit încet, fără emfază, în situaţii obişnuite, fără o solemnizare artificială a atmosferei. Un angajat al unei companii de asigurări se mîndrea odată cu o semnătură care i se solicitase în timpul unui dineu, dorind astfel să demonstreze că toate angajamentele sale reprezentau obligaţii.

Totodată, omul trebuie să fie capabil de o gîndire carteziană, lucidă, care mai curînd separă problemele (decît să le amestece) şi le abordează pe rînd: izolarea problemelor, a curentelor sociale, care facilitează procesul de adaptare a societăţii, presupune nu numai o bunăvoinţă morală, dar şi anumite abilităţi intelectuale, de a separa problemele şi de a le aborda succesiv. Descartes îi acordă o deosebită importanţă în formularea unor reguli de comportament intelectual pentru omul modular (deşi, bineînţeles, nu foloseşte această expresie). Gîndirea limpede nu este un drept cîştigat prin naştere, ci dobîndit; ea a trebuit cumva învăţată, iar principiile, interiorizate: este în mare măsură o trăsătură dobîndită, iar achiziţionarea ei trebuia stimulată. Dar izolarea unei activităţi de o alta are preţul ei, un fel de fragmentare ce lasă fiecare activitate nesusţinută de celelalte, mai curînd rece şi calculată de propria ei finalitate clar formulată, decît parte a unei culturi „totale", calde şi integrate. O astfel de „alienare", sau „descîntare"*, este un preţ pe care unii îl consideră prea mare.

Este vorba despre cele mai importante trăsături generale ale societăţii moderne: omogenitatea culturală, capacitatea de a comunica independent de context, standardizarea exprimării şi înţelegerii. Cetăţenii trebuie să fie egali atît în ceea ce priveşte cultura, cît şi statutul social de bază. Acest lucru îl impune atît mobilitatea (deci şi substituibilitatea omului), cît şi comunicarea constantă, într-o societate de masă anonimă, între indivizi necunoscuţi. Vechile categorii de societăţi segmentare au subliniat şi au fortificat graniţele dintre segmente printr-o diferenţiere culturală accentuată: oamenii vorbeau, mîncau, se îmbrăcau diferit, în funcţie de poziţionarea lor precisă într-o structură socială complexă. Ei erau obligaţi să vorbească şi, în general, să se comporte după exigenţele statutului sau ale poziţiei lor sociale, şi orice abatere de la norme constituia o ofensă, dacă nu o violare a prescripţiilor legale sau rituale.

* În sens etimologic, de înlăturare a unei vrăji (n.tr.).

În aceste condiţii, există toate motivele *împotriva* definirii unităţilor politice în funcţie de identitatea culturii. Această idee, noul imperativ al omogenităţii culturale, care reprezintă însăşi esenţa naţionalismului, se află în contradicţie cu societatea tradiţională şi, în general, este absentă în ea. Dacă reuşeşte la un moment dat să exemplifice un grad de corelare între graniţele politice şi culturale, o face fortuit şi nu din vreun fel de constrîngere interioară.

Nu acelaşi lucru se întîmplă în noul mediu al omului modular. De obicei, acest mediu nu poate tolera convenţii arbitrare semi-private sau particularizate semantic ori sintactic, care ar limita posibilitatea transmiterii unor mesaje către anumiţi receptori, în anumite situaţii. Circulaţia conceptuală trebuie să fie standardizată, nu localizată.

Standardizarea idiomului este în orice caz impusă acestui tip de societate prin natura muncii din interiorul ei, care încetează a fi fizică şi devine predominant semantică: munca înseamnă acum transmiterea şi receptarea mesajelor, în mare măsură între indivizii anonimi ai unei societăţi de masă, care în mod normal nu pot fi intimi cu interlocutorii şi idiosincrasiile lor. Comunicarea are loc, dacă nu cu omul ca atare, atunci sigur cu omul-ca-specimen-standard-al-unei-culturi-codificate. Egalitatea oamenilor în faţa Divinităţii este corespondentul ideologic al egalităţii punctelor terminale într-o reţea de comunicare. Un stil religios protestant, o relaţie egalitară şi individuală cu divinitatea reprezintă ecoul teologic al modularităţii sociale, după cum utilizarea universală a mediatorilor localizaţi teritorial şi funcţional constituie corolarul unei ordini sociale segmentate şi rigide. În schimbul de mesaje partenerul se află la celălalt capăt al unui telefon sau fax, în mod normal identitatea sa nefiind nici măcar cunoscută, cu atît mai puţin familiară. Aşa stînd lucrurile, din punct de vedere tehnic, este imposibil sau inacceptabil ca expresia facială a partenerului, postura corpului său, trecutul şi obiceiurile, localizarea într-un arbore genealogic sau într-un sistem de statusuri sociale să concure la descifrarea semnificaţiei mesajului, ca un fel de fonem adiţional, delimitat, dar nu mai puţin esenţial. S-a terminat cu fonemele individuale şi idiosincratice. Această nouă construcţie a semnificaţiei este obligată să apeleze exclusiv la un set codificat de simboluri, împărtăşite şi non-contextuale.

În vechile comunități rurale, închise și intimiste, unde toți vorbitorii și ascultătorii se aflau într-o legătură reciprocă familiară, aceste foneme personale, privatizate și localizate erau nu doar tolerabile, ci aproape exclusiv tolerate. Deși în principiu limba ar putea fi, după cum insistă Chomsky, utilizarea unor mijloace finite în vederea unor scopuri infinite, în practica reală, cei mai mulți utilizează mijloace finite (ca să nu spunem extrem de limitate) în vederea unor scopuri finite. Folosirea infinită a unor mijloace finite rămîne ca o alternativă, ca o rezervă insuficient exploatată din potențialul uman. Faptul că ea trebuie să fie la dispoziția noastră, accesibilă însă rareori folosită, rămîne aproape un mister ; dar asta este realitatea.

Modularitatea, cu pre-condițiile ei morale și intelectuale, face posibilă societatea civilă, existența segmentelor ne-sufocante, opționale și totuși eficiente ; dar efectele pot fi extrapolate și la o societate civilă, și la o societate naționalistă. În aceste condiții, pentru prima dată în istoria lumii, o cultură superioară devine cultura dominantă și operațională a întregii societăți, și nu privilegiul și marca unei pături sociale limitate. Ea va defini cultural și politic granițele societății – pentru că imensa și costisitoarea mașinărie educațională care face posibile toate acestea are nevoie și de un protector politic, de un casier și de un controlor al calității. Statul nu deține numai monopolul violenței legitime, ci și pe cel al acreditării educaționale. Deci are loc alianța stat-cultură, care marchează Epoca naționalismului.

Toate acestea semnifică implicit că granițele teritoriale sau sociale în interiorul cărora operează orice cultură superioară definesc limitele substituibilității, desfășurarea și inserția socială proprii oricărui individ modular inițiat în respectiva cultură. Pentru individul de rînd, granițele culturii sale reprezintă, dacă nu însești limitele lumii, sigur ale încadrării lui în muncă, ale acceptării lui de către societate, ale demnității, participării efective și cetățeniei. Definesc limitele în care se aplică intuițiile sale conceptuale, accesul la regulile jocului și transparența lumii sociale ; în afara acestor limite, individul devine o eroare socială, inept, subiect al ironiei și disprețului, grav handicapat în orice ar întreprinde. Așadar, cultura lui, dobîndită prin educație, este de departe cea mai importantă proprietate și investiție a sa, deoarece numai ea îi facilitează accesul la toate celelalte ; existența unei unități politice sigure și

de preferinţă generalizate, unitate identificată cu acea cultură şi dedicată protejării şi constrîngerii individului reprezintă preocuparea lui politică cea mai presantă şi mai puternică. Identitatea sa profundă nu este determinată de contul lui bancar, nici de etnie, nici de statutul său social, ci de cultura dobîndită prin educaţie. El nu este un naţionalist atavic (dimpotrivă), ci mai degrabă unul rezultat dintr-o evaluare minuţioasă, deşi rareori lucidă şi conştientă, a propriilor sale interese. El are nevoie de o *Gesellschaft* protejată politic, deşi se va referi la ea cu ajutorul idiomului unei *Gemeinschaft* produse spontan. Retorica naţionalismului este invers relaţionată cu realitatea sa socială: ea vorbeşte despre *Gemeinschaft* şi este înrădăcinată într-o *Gesellschaft* semantic şi deseori fonetic standardizată.

La începutul transformării sociale care a determinat noua stare de fapt, chiar presupunînd că suveranitatea era bine definită, ceea ce se întîmpla rar, lumea se caracteriza prin unităţi politice de toate dimensiunile (deseori suprapuse) şi de nuanţe culturale diverse, formate din indivizi a căror cultură proprie nu era identică cu cea utilizată de conducătorii unităţii politice suverane pe care o populau. Sub noul regim social, acest lucru a devenit din ce în ce mai incomod. Indivizii se confruntau cu două opţiuni, vizînd diminuarea disconfortului: să-şi schimbe propria cultură sau caracterul unităţii politice, modificîndu-i fie graniţele, fie identitatea culturală. De cele mai multe ori, oamenii au optat pentru una sau alta din cele două strategii, şi doar cîteodată pentru ambele, succesiv sau simultan. Rezultatul de suprafaţă a fost asimilarea culturală centralizată şi vehemenţa naţionalistă a secolelor XIX şi XX.

14

PRIETEN SAU DUŞMAN?

Forţe similare sau în mare măsură coincidente au produs atît modularitatea umană sau individualismul, cît şi naţionalismul (ele sînt totodată răspunzătoare pentru egalitarismul remarcabil al societăţii moderne, care a răsturnat tendinţa de durată şi aparent ireversibilă a societăţilor complexe în direcţia diferenţierii sociale tot mai accentuate şi a unei ierarhii formalizate tot mai pregnante). Modularitatea reprezintă pre-condiţia societăţii civile şi, în conformitate cu teoria sociologică cea mai cunoscută şi mai influentă, ea însăşi este, la rîndul ei, rodul protestantismului. Vechea ordine religioasă fusese într-un anumit sens mult mai comodă, oferind omului posibilitatea redobîndirii favorurilor prin cumpărare sau diverse servicii, dar severitatea noii ordini i-a încurajat pe oameni să devină individualişti modulari. În mod logic, predestinarea, după cum subliniază James Hogg în *The Confessions of a Justified Sinner*, ar putea şi ar trebui să ducă la un antinomianism[1] indulgent şi îngăduitor. Dacă totul e stabilit, de ce să nu păcătuieşti după bunul plac al inimii, înzestrat fiind cu acea asigurare interioară crucială a mîntuirii? Dar, logic sau nu, majoritatea protestanţilor nu au urmat această cale. Ei au ales austeritatea conştiincioasă, auto-reglementată, facilitînd astfel tranziţia de la societatea de constrîngere la cea productivă...

Dacă societatea civilă şi naţionalismul sînt rezultantele aceloraşi forţe, această origine comună le transformă în aliaţi sau în rivali politici?

La început au avut într-adevăr tendinţa de a fi aliaţi. În primul rînd, naţionalismul timpuriu avea o pornire evidentă spre modestie şi timiditate: de aici, apologia herderiană a farmecelor culturilor populare, împotriva imperialismului arogant şi sigur de sine al curţii franceze sau al comercialismului britanic, ca şi împotriva universalismului anemic al Iluminismului. Reîntoarcerea iniţială la stîlpul totemic sau la inocenţa

rurală era defensivă, aproape apologetică. Mai tîrziu, antropologia filosofică a naţionalismului avea să devină mai agresivă, sălbatică şi devastatoare.

Dar, înainte de toate, liberalismul şi naţionalismul au avut iniţial acelaşi duşman, statul absolutist baroc, dedicat ierarhiei rangurilor sociale pe care o folosea şi o sprijinea, indiferent la culturile populare ale supuşilor săi şi, în orice caz, hotărît să nu le permită prea multe libertăţi sau prea multă implicare. Acest tip de stat se caracteriza prin centralizare şi ordine birocratică, nedorind sau necutezînd să se atingă de privilegiile de rang. Deci revendicarea libertăţilor individului şi a egalităţii între culturi, ratificarea drepturilor civile ale omului modular au fost prezentate împreună şi chiar considerate a fi înzestrate cu o afinitate electivă, ca preocupare comună pentru împlinirea umană. În 1848, liberalismul şi naţionalismul s-au putut alia şi chiar înfrăţi. Drepturile indivizilor şi drepturile culturilor au mers mînă în mînă. Centralismul birocratic ameninţa culturile locale, dar şi libertatea individuală. *Landespatriotismus* putea fi chiar un aliat al noului naţionalism etnic, menit a-l înlocui în final. Spre exemplu, în Boemia, patriotismul *boemian* transetnic s-a alăturat revendicărilor *cehe* pentru egalitate culturală.

Dar, la timpul potrivit, drumurile s-au despărţit. Individualismul implicit al condiţiei omului modular, împins spre deznodămîntul lui logic, era ostil cultului comunităţii. Această poziţie a fost într-adevăr orientată spre sfîrşitul ei logic extrem de către cei astfel impulsionaţi de propria situaţie politică şi socială. Sursa celor mai frumoase expresii ale viziunii liberale din secolul XX rămîne Viena, unde o burghezie individualistă, intelectuală, nou apărută şi emancipată se agăţa, în mod ironic, de un regim în care un absolutism de mult stabilit, odinioară adept al Contrareformei, devenea acum singurul refugiu al universaliştilor, speriaţi de noile naţionalisme, ermetice şi înguste. Acea burghezie s-a îndreptat spre politica arhaică din teama de noile forţe centrifuge colectiviste şi definite etnic. Dinastia medievală, care se transformase în campioana Contrareformei, a adoptat această atitudine surprinzător de devreme: deja în timpul umilirii napoleoniene a germanilor, cînd împrejurările au orientat alţi germani spre naţionalism,

habsburgii, conştientizînd dezastrul pe care-l pregătea naţionalismul pentru dominioanele lor polietnice, şi-au păstrat detaşarea faţă de noua orientare.

Naţionalismul de tip etnic a evoluat într-o direcţie diferită. S-a separat de *Landespatriotismus*, de efortul de a menţine instituţiile teritoriale non-etnice ale fostelor unităţi locale. Cu toate că adevăratele sale rădăcini sociale se aflau în emergenţa unei societăţi de masă anonime, menite să utilizeze o cultură comună şi standardizată, el a adoptat pretextul (susţinut cu toată sinceritatea de protagoniştii şi propagandiştii săi) apărării şi perpetuării unei culturi populare, rurale. Era, de altfel, obligat să procedeze ca atare: protejînd o cultură superioară nou creată împotriva expansionismului celei vechi, el trebuia să-şi împrumute temele de la cultura populară locală. Le-a standardizat şi codificat, transformîndu-le într-o cultură superioară, aceasta însă în numele apărării statului împotriva vechii capitale. În realitate, naţionalismul etnic crea o nouă şi înfloritoare capitală, dimpreună cu o cultură a sa. Naţionalismul s-a opus liberalismului chiar mai mult decît acesta din urmă se opusese naţionalismului.

În Europa Centrală şi de Est, naţionalismul a fost forţat să adopte această atitudine, parţial datorită faptului că noile culturi superioare trebuiau inventate pe baza culturii populare. În general, nici politicile etnic definite, nici culturile superioare locale gata să deservească noile unităţi politice naţionale, adică omogene din punct de vedere cultural, nu erau de găsit. Cu alte cuvinte, nici unul dintre cei doi implicaţi în mariajul intenţionat între stat şi cultură nu era prezent: amîndoi trebuiau creaţi. Dar naţionaliştii erau ostili nu numai faţă de culturile rivale, ci mai ales faţă de cosmopolitismul anemic, în parte pentru că probabil au identificat în el un aliat al centralismului politic şi l-au apreciat drept sprijin pentru vechile imperii transnaţionale, împotriva iredentismului neo-etnic. Naţionaliştii simţeau o aversiune deosebită faţă de cei pe care-i considerau a fi principalii promotori ai unui astfel de cosmopolitism. (Aveau dreptate: în final, liberalii adepţi ai unei pieţe deschise, de bunuri, de oameni şi de idei erau ultimii susţinători ai centralismului, rămînîndu-i credincioşi chiar şi atunci cînd vechii partizani absolutişti ai *ancien régime*-ului au abandonat ei înşişi lupta.)

Dar ostilitatea faţă de „dezrădăcinare" a pătruns foarte adînc în această mişcare şi nu poate fi explicată exclusiv în termeni de oportunism politic.

Aşadar, în stadiile ulterioare, tendinţa spre o societate civilă individualistă şi rezistenţa naţionalistă au intrat în conflict. Ambiguitatea relaţiei era deosebit de vizibilă în Imperiul habsburgic, dar acelaşi *pattern* urma să fie adoptat de Imperiul ţarist-bolşevic, în special în perioada prăbuşirii sale. Încă nu ştim cum va sfîrşi această dramă.

15

FUSURILE ORARE ALE EUROPEI

Modul în care aspectul naţionalist al umanităţii modulare s-a manifestat în Europa diferă de la o regiune la alta. În general, ţinînd seama de anumite posibile complicaţii, Europa se împarte în patru fusuri orare, asemănătoare acelor hărţi globale zărite în aeroporturi, care indică pe verticală orele din diversele zone ale globului.

Este probabil util, deşi oarecum împotriva naturii, să ne orientăm abordarea de la Vest spre Est, dat fiind că în această privinţă Vestul e mai puţin problematic decît Estul. Fusul orar extrem vestic este cel al coastei atlantice a Europei. Particularitatea zonei este că, din Evul mediu, dacă nu mai devreme, a fost ocupată de state dinastice puternice, care în general coincid cu diferitele zone culturale. Dacă naţionalismul impunea mariajul între cultură şi stat, în această zonă „cuplul" convieţuise cu mult înainte ca unirea sa să fie fatal reclamată de naţionalism. Ca urmare, o dată cu naţionalismul, cînd unităţile politice urmau să se adapteze noilor graniţe culturale, nu erau necesare schimbări exagerat de radicale, cu excepţia unei ratificări *ex post*. Istoria făcuse cadou naţionalismului o vastă regiune unde imperativul naţionalist fusese deja, cel puţin într-o măsură considerabilă, satisfăcut înainte de eveniment. A existat, bineînţeles, o oarecare turbulenţă chiar şi în această zonă: conflictele în Bilbao şi Belfast continuă şi în prezent.

O ajustare majoră a hărţii politice a avut cu adevărat loc prin întemeierea Republicii Irlanda. Dar, în ansamblu, harta acestei părţi a Europei, în epoca naţionalismului, păstrează configuraţia caracteristică epocii cînd dinastia, religia şi comunitatea locală decideau graniţele. Statele dinastice, puse în situaţia de a guverna un teritoriu în corelaţie cu o cultură, au fost tentate să se identifice într-o oarecare măsură cu acea cultură, chiar înainte ca naţionalismul să transforme cultura în cel mai puternic simbol politic. Cînd a intervenit noua ordine, un iredentism etnic foarte extins ar fi fost inutil. Noile culturi nu trebuiau create,

existau deja. În Irlanda, încercarea de a reînvia una a eşuat. Culturile existente nu au necesitat noi acoperişuri politice: adăpostul era pregătit, aşteptîndu-le. Naţionalismul nu s-a inspirat din culturile populare pentru a inventa o nouă cultură literară: mai curînd el s-a străduit să înlocuiască idiomurile populare cu un limbaj de curte sau urban deja existent. În această zonă, „ţăran" rămîne mai degrabă un termen abuziv decît apelativul purtătorului idealizat al identităţii etnice şi culturii naţionale. Trebuia ca ţăranii să fie transformaţi în cetăţeni vorbitori ai unei limbi, dar nu trebuia fabricată nici o cultură superioară din materiale populare. Wordsworth poate prefera oamenii de la ţară şi limbajul lor mai mult decît formalitatea augustană, dar naţiunea lui Shakespeare nu avea nevoie de o cultură nou codificată. Dacă Wordsworth ar fi fost ceh, de exemplu, povestea ar fi fost cu totul alta. Dar aceste naţiuni extrem vestice nu aveau nevoie de nici un Deşteptător. Datoria naţională era mai curînd amnezia provocată decît memoria inventată, după cum insista Ernest Renan[1].

Următoarea zonă spre est anunţă deja cîteva diferenţe. Departe de a poseda state dinastice de-a gata, zona se caracteriza printr-o fragmentare politică de excepţie, cu unităţi politice eficiente, mult mai mici decît acoperirea geografică a celor două culturi superioare dominante în zonă. Meta-unitatea politică majoră a zonei, Sfîntul Imperiu roman, pierduse cu mult timp în urmă orice realitate efectivă, şi la începutul epocii naţionalismului încetase să existe chiar şi ca nume. Dar dacă regiunii îi lipseau unităţile politice pre-existente, pregătite pentru criteriile naţionaliste, ea poseda în schimb culturi superioare pre-existente, normative şi codificate. Atît italienii, cît şi germanii erau bine codificaţi, cel puţin începînd cu Renaşterea şi, respectiv, Reforma. Mireasa culturală era pregătită şi aştepta în faţa altarului. Mai urma doar să se găsească mirele politic şi să i se materializeze pretenţiile.

Deci aici se impunea cu adevărat necesitatea unei construcţii politice, chiar dacă nu a uneia culturale. Pentru a merge în sate şi a construi o cultură naţională din haosul varietăţii dialectale regionale nu era nevoie de profesori, etnografi şi Deşteptători naţionali în general, deşi folcloriştii aveau mult de lucru. Dar etnogeneza culturală avusese loc în mare măsură înainte să apară în scenă naţionalismul politic. În timp ce în zona extrem vestică totul se reducea la emanciparea ţăranilor,

izolaţi în particularismul cultural local, la transformarea lor în membri corespunzător educaţi ai culturii naţionale, (deşi acest lucru trebuia şi el făcut într-o oarecare măsură), aici principala necesitate era o schimbare politică. Cultura superioară existentă trebuia să primească un acoperiş politic demn de ea şi în măsură să o protejeze. A fost nevoie de un efort politic şi diplomatic considerabil, dar nimic mai mult. Pînă în a doua jumătate a secolului XIX, misiunea fusese îndeplinită.

Următorul fus orar spre est prezenta cele mai mari probleme din punctul de vedere al împlinirii principiului naţionalist *o cultură, un stat.* Aici exista un mozaic foarte complex de culturi diverse, mixate atît din punct de vedere geografic, cît şi din acela al structurii sociale, în care graniţele politice, culturale şi religioase erau dezavuate de orice coerenţă sau sprijin mutual. Multe dintre culturile populare nu erau deloc înzestrate cu o cultură superioară normativă. Unele nici măcar nu aveau nume. Deseori nu dispuneau de instituţiile educaţionale în măsură să producă, să protejeze, să perpetueze şi să propage o cultură într-o lume în care culturile superioare trebuiau să definească societăţile ca întreg, şi nu o minoritate limitată. Aici, atît culturile, cît şi unităţile politice trebuiau create, misiune cu adevărat dificilă. Naţionalismul a început cu etnografia, semi-descriptivă şi semi-normativă, un fel de operaţiune de salvare combinată cu inginerie culturală[2]. Dacă unităţile rezultate erau prin concepţie suficient de compacte şi omogene, mai rămîneau şi alte lucruri de făcut : dacă indivizii nu puteau fi asimilaţi, erau expulzaţi sau omorîţi. Toate aceste metode au fost în final utilizate pe parcursul implementării principiului politic naţionalist.

În fine, există un al patrulea fus orar al Europei, corespunzînd mai mult sau mai puţin cu teritoriile imperiului ţarist de odinioară. Aici se reproduce aproape fidel *pattern*-ul celui de-al treilea fus orar – dar numai pînă la sfîrşitul primului război mondial. Ulterior, cele două destine se separă. Imperiul ţarist, spre deosebire de celelalte, dispărute pentru totdeauna, a cunoscut o revenire rapidă sub o nouă conducere şi în numele unei noi ideologii formal seculare, chiar dacă era caracterizată de zelul şi mesianismul unei religii mîntuitoare. Noua credinţă a fost impusă cu convingere şi totală rigurozitate şi a generat un sistem *umma* secular, o comunitate charismatică care considera că misiunea sa

pe pămînt era practicarea absolutei justiţii, convinsă fiind că poseda reţeta unică şi infailibilă pentru obţinerea unei astfel de echităţi.

Credinţa suferise, sub conducerea şi inspiraţia lui Lenin, un fel de Reformă inversă: iniţial, credinţa nu poseda nici o clauză care să fi determinat o stratificare internă a credincioşilor. Adevărata doctrină marxistă nu conţinea nici o recomandare în favoarea creării unui cler privilegiat. Tuturor oamenilor li se garanta în final – în orice caz, tuturor celor asupriţi şi deposedaţi – accesul, relaţia simetrică şi egală cu adevărul menit să salveze omenirea.

Totuşi Lenin ajunsese la concluzia că omenirea de rînd era incapabilă să înţeleagă pe deplin adevărul (prin urmare, clasa muncitoare neajutorată s-ar mulţumi să fie mai curînd reformistă decît revoluţionară şi s-ar concentra mai degrabă asupra ameliorării poziţiei sale în cadrul ordinii existente, decît să înţeleagă că rolul său era să introducă o condiţie socială complet nouă). Aşa stînd lucrurile, era necesară o ordine religioasă cu o disciplină severă şi cu o destinaţie specifică, capabilă de a înţelege, aprecia şi transmite marele mesaj. Lenin a amestecat viziunea marxistă mesianică a rolului proletariatului cu o viziune specific rusească a unui *corps d'élite* revoluţionar partizan. Un astfel de organism a fost în cele din urmă creat de Lenin, acest Ignatius de Loyola al marxismului.

Atunci cînd, în pofida aşteptărilor, revoluţia a învins şi, culmea, a supravieţuit, în ciuda absenţei ajutorului extern din partea revoluţiilor fraterne din alte părţi, această ordine a moştenit în mod natural guvernarea tuturor ruşilor şi a continuat să îndeplinească misiunea care i se încredinţase astfel, într-o manieră potrivită, posesorului unei Revelaţii absolute şi de supremă importanţă. După cum observa Lenin, învăţătura lui Marx era atotputernică pentru că era adevărată. O pancartă roşie pe care erau scrise aceste cuvinte a patronat intrarea Institutului de Filosofie al Academiei de Ştiinţe a URSS, pînă aproape de sfîrşitul perestroikăi, cînd era imposibil să-l arăţi oricărui cetăţean sau savant sovietic fără a le provoca un zîmbet strîmb.

Sub această conducere consecventă şi decisă, noul *umma* secular întîmpină mai puţine dificultăţi în controlul iredentismului naţionalist decît imperiile Sfintei Alianţe între 1815 şi 1918. Noua ideocraţie şi instituţiile sale controlau cu uşurinţă întreg teritoriul şi obligau locui-

torii să declare că aspiraţiile lor naţionaliste erau satisfăcute. Mascarada a continuat pînă în anii '80 şi i-a indus în eroare chiar şi pe analiştii politici, altfel inteligenţi[3].

O complicaţie a cărei gravitate ne determină să o amintim apare în condiţiile victoriei sale militare din 1945, cînd sistemul *umma* socialist a împins hotarele celui de-al patrulea fus orar înspre vest şi a încorporat zone întinse care aparţinuseră celui de-al treilea fus orar între 1918 şi cel de-al doilea război mondial. Ora Moscovei, ideologic şi politic vorbind, se întindea acum pînă la Adriatica şi Elba.

Din raţiuni de maximă importanţă, dar încă insuficient elucidate (şi care vor fi abordate în acest volum), prima ideocraţie seculară a lumii s-a prăbuşit la sfîrşitul anilor '80, dovedind clar că doctrina a dispărut aproape complet tocmai din zonele unde implementarea ei a fost încercată cu atîta seriozitate. Mulţi tînjesc acum după o revenire la stabilitatea, siguranţa şi prestigiul internaţional : *nici unul* însă nu regretă credinţa pierdută. Patria Revoluţiei a devenit locul celei mai însemnate şi totodată umilitoare înmormîntări. Această prăbuşire a declanşat aspiraţiile către o societate civilă, care constituie şi subiectul analizei noastre. Ea a declanşat deopotrivă naţionalismul.

16

VARIANTELE EXPERIENŢEI NAŢIONALISTE

Într-un anumit sens, al treilea fus orar oferă cea mai clară ilustrare a condiţiei umane normale, atunci cînd nu este denaturată de circumstanţe deosebite: tranziţia de la condiţia în care cultura prescrie graniţele de statut, dar nu şi pe cele politice, la noua condiţie, unde ea face chiar opusul – ignoră sau exclude statutul, dar marchează şi accentuează graniţele politice. Această metamorfoză sau tranziţie de la tradiţie la naţionalism este evidentă în această zonă, unde este cel mai puţin apărată de posibile intruziuni – fie existenţa statelor dinastice care, întîmplător, corespund viitoarelor state naţionale, fie prezenţa fortuită a unei perfect codificate culturi superioare sau o a Doua Venire a Ideocraţiei sub o înfăţişare seculară. Zona a treia a trecut direct de la o ordine dinastic-religioasă, care nega ostentativ etnicitatea, la un naţionalism înverşunat. În acest sens, stadiile parcurse pot fi considerate „normale". Ele exemplifică aşteptările atunci cînd nu operează nici un factor suplimentar neobişnuit.

Există un prim stadiu, în care vechiul sistem dinastic-religios este încă la locul lui, aşa cum era la Congresul de la Viena în 1815. Centralizarea şi standardizarea birocratică, impuse de despoţii iluminişti ai secolului XVIII fără nici o motivare naţionalistă, au generat totuşi acea legătură dintre guvern şi cultură, care să impulsioneze oamenii spre naţionalism. Vechea ordine rămîne la locul ei, dar şarpele a intrat în Grădina Raiului, chiar dacă încă este un şarpe timid şi relativ greu de observat. Dar asta nu avea să dureze.

Există şi un al doilea stadiu, al unui iredentism naţionalist susţinut, dar în ansamblu nu prea eficace, cînd noul principiu al legitimităţii exclusive a statelor bazate pe cultură se face simţit, deşi nu se poate ridica încă deasupra ordinii stabilite, cu excepţia punctelor în care această ordine îşi vădeşte slăbiciunile. Aceasta era starea de fapt între anii 1820 şi 1918. Cu excepţia Balcanilor, unde neobişnuita slăbiciune

a Imperiului otoman a permis pînă la urmă crearea a cinci sau şase state-tampon mai mult sau mai puţin naţionale, naţionalismul nu avea prea mult succes în politică. Dar avea un succes enorm în cultură: el a cîştigat inimile oamenilor şi legitimitatea sa era larg acceptată.

Interesant este al treilea stadiu: ar putea fi numit epoca naţionalismului triumfător şi autodistrugător. El a durat din 1918 pînă la dominaţia Europei de către Hitler şi Stalin în decursul celui de-al doilea război mondial. Se caracteriza printr-un sistem politic format din state destul de mici, autodefinite oficial şi înălţător ca naţionale, urmînd vechilor imperii polietnice religios validate. Aceste noi state moşteneau toate slăbiciunile vechilor imperii – erau exact la fel de obsedate de minorităţi cum fuseseră şi vechile imperii, dacă nu chiar mai mult. În plus, fuseseră blestemate cu o serie de alte slăbiciuni. Erau mici, în general nou apărute şi nu erau consfinţite prin vîrstă; cel mai adesea, clasele conducătoare se dovedeau nechibzuite, lacome şi lipsite de experienţă, dornice să bată fierul cît e cald, fără pretenţii şi fără exagerată preocupare pentru stabilitate sau pentru o oarecare asigurare împotriva schimbărilor de direcţie; printre minorităţi se numărau şi membrii grupurilor etno-lingvistice odinioară dominante, neobişnuiţi cu supunerea şi cu statutul de minoritate, pe care nu-l acceptau, beneficiind şi de un suport extern din partea statului naţional „de origine", care îi ajuta şi încuraja să lupte împotriva noului lor statut de subordonare. Consecinţele acestor multiple slăbiciuni au devenit în curînd supărător de vizibile: sistemul nu a opus practic nici o rezistenţă efectivă (cu excepţia Finlandei), atunci cînd marii dictatori ai secolului au căzut de acord să-l împartă între ei. Sistemul statelor presupus naţionale, înfiinţat în numele autodeterminării naţionale în 1918 şi 1919, s-a năruit ca un castel de nisip.

Momentul colapsului a fost totodată momentul desfăşurării unui război total şi la scară mare, fără precedent, în decursul căruia atît fluxul de informaţii, cît şi autoritatea presupunerilor morale au fost semnificativ diminuate. Acesta era al patrulea stadiu. Un secol de luptă naţională ineficientă, urmat de un sfert de secol în decursul căruia rolurile opresorului şi oprimatului au fost parţial inversate au lăsat regiunea clocotind de resentimente etnice.

Mai presus de toate acestea, puterea dominantă, Germania lui Hitler, era dominată de un amestec de ideologie comunitaristă şi biologică, care a izolat anumite minorităţi etnice fără o bază teritorială sau populară (dezavuate de calităţi *voelk*, deci lipsite de orice virtute), etichetîndu-le ca deosebit de nocive şi vrednice de a fi exterminate. Poziţia interstiţială în care se afla cea mai importantă dintre aceste minorităţi a transformat-o în obiectul duşmăniei populaţiilor „gazdă".

Existau ura şi resentimentele, aşa cum existau şi justificarea ideologică, voinţa politică, oportunitatea şi maşinaţiunile organizaţionale. Secretul de război a grăbit şi mai mult lucrurile. Urmarea este cunoscută. Evreii, şi nu numai ei, au devenit obiectul unei campanii de exterminare masive, bine organizate şi eficiente. Alte naţiuni au suferit în aceeaşi măsură, iar în perioada postbelică, deşi informaţia circula mult mai uşor, indignarea şi dorinţa de răzbunare au permis utilizarea anumitor metode – înainte de toate, transplantarea forţată de populaţie şi dispreţul faţă de principiile normale ale justiţiei, la care s-au adăugat un număr impresionant de crime. Ca urmare, în unele regiuni, deşi nu în toate, complexa hartă etnică precedentă a fost reactualizată, în funcţie de graniţele politice recent impuse. Astfel, fie şi numai selectiv, exigenţele naţionalismului, imperativul omogenităţii culturale în cadrul oricărei unităţi politice au fost satisfăcute, mult mai deplin decît în zilele constrîngerii morale. Acest stadiu ar putea fi numit, pentru a folosi un termen ce a intrat în uz în timpul războaielor civile iugoslave din prima jumătate a anilor '90, perioada purificării etnice.

Atît despre al patrulea stadiu. Datorită crimelor lui Hitler şi Stalin, unele zone ale Europei de Est, deşi nu toate, satisfăceau acum imperativul naţionalist. În acelaşi timp, o dată incluse în zona extinsă de dominaţie a noii ideocraţii seculare, nu conta prea mult dacă anumite teritorii îndeplineau sau nu acel imperativ, pentru că noul imperiu dispunea oricum de voinţa şi mijloacele de a-şi impune autoritatea atît în zonele în care crima şi transplantarea produseseră omogenitate etnică, cît şi în zonele în care vechea eterogenitate continua să domine. Politica de genocid a lui Hitler a contribuit la purificarea hărţii etnice. Transmutarea forţată a populaţiilor, sub conducerea directă sau indirectă a lui Stalin, a reuşit în bună măsură acest lucru (în special în

Polonia şi Cehoslovacia), dar în interiorul Uniunii Sovietice a schimbat doar configuraţia eterogenităţii etnice, fără a o diminua.

Stadiul următor se situează între aspiraţii şi realitate: el caracterizează, după cîte se pare, părţi extinse ale Europei occidentale şi chiar cîteva teritorii estice. În contextul industrialismului avansat, intensitatea sentimentului etnic se diminuează. În orice caz, se diminuează în rîndul populaţiilor nu prea îndepărtate una de cealaltă, în măsura în care profită de pe urma avantajelor prosperităţii industriale. Există cel puţin un element de adevăr în Teza Convergenţei, potrivit căreia culturile industriale ajung să semene între ele. Nu şi dacă trăsăturile elementare diferă – prosperitatea atlantică şi cea est-asiatică nu se bucură de accesorii culturale similare; dar teza devine relevantă dacă punctul de plecare conţine gradul de afinitate recunoscut în cazul naţiunilor europene. Mai mult, în industrialismul avansat, invidia inter-comunală nu mai este alimentată atît de puternic de concurenţa economică: distanţa dintre cei prosperi şi cei foarte prosperi nu este atît de provocatoare ca distanţa care a existat odinioară între sărăcia primilor participanţi la industrialism şi primii beneficiari ai acestuia. (Forma acută a diferenţei este încă valabilă în cazul relaţiei dintre muncitorii emigranţi şi populaţiile gazdă, iar speranţa unei ostilităţi diminuate, din păcate, nu se aplică acolo.)

O anumită afinitate culturală – culturile deosebindu-se acum numai din punct de vedere fonetic, nu şi semantic, folosind cuvinte diferite pentru noţiuni similare – şi diminuarea resentimentului economic ar putea avea drept consecinţă reducerea proeminenţei politice a etnicităţii. Un fenomen similar s-a produs în anumite teritorii ale Europei de Vest şi Centrale, unde un război de disputare a frontierelor naţionale este în prezent de neconceput. Evident, acesta nu este cazul fostei Iugoslavii, dar se poate măcar spera că aceeaşi linie de dezvoltare va avea cîndva aplicabilitate şi aici. Dacă acest lucru va fi posibil numai *după* o purificare etnică, este o întrebare tristă.

Al patrulea fus orar al Europei (zona unde nici mirele politic, nici mireasa culturală nu erau disponibili pentru mariajul dorit între statul naţional şi cultura naţională, dar unde găsirea lor a fost întîrziată cu 70 sau 40 de ani de ideocraţia bolşevică) împărtăşeşte două stadii comune cu al treilea fus, după care va cunoaşte inerţia politică. „Prinţul" Mihail

Sergheevici Gorbaciov a ales să o trezească pe Frumoasa din Pădurea adormită, fiind brutal întîmpinat de reacţia ei neprietenoasă, nedemnă de o prinţesă. Ezitarea lui de a se dedica pe deplin unei astfel de partenere energice i-a oferit rivalului său, Prinţul Boris, o şansă de care acesta s-a folosit fără să stea pe gînduri, şi care, fără îndoială, i-a dat posibilitatea de a înlătura peţitorul ezitant. Elţîn s-a aliat fără scrupule cu naţionaliştii republicilor ne-ruseşti pentru a-l priva pe Gorbaciov de susţinătorii săi din conducerea Uniunii şi a moştenit Rusia reziduală. Însă nu putem şti cu siguranţă dacă Elţîn însuşi este capabil să îmblînzească periculoasa doamnă, atît cît să scape cu faţa curată.

17

DIN NOU DESPRE ZONA EXTREM ESTICĂ

În timpul celei de-a doua jumătăţi a deceniului opt, noua ideocraţie soteriologică seculară s-a prăbuşit, într-o oarecare măsură din cauza opoziţiei interne, dar în principal din cauza unei pierderi a convingerii şi energiei din centrul ei. Conducătorii, confruntaţi cu înfrîngerea totală atît în cursa producerii de bunuri, cît şi în cea a înarmării, au optat pentru liberalizare, în speranţa unui rapid – sau unic – remediu, dar au descoperit că nu pot opri mersul lucrurilor, o dată ce liberalizarea luase avînt; sau, în orice caz, nu erau dispuşi să adopte măsurile extreme necesare pentru a împiedica acel curs. În zilele devoţiunii, predecesorii lor nu ar fi ezitat să ia acele măsuri; acum, brutalitatea nu părea cea mai bună alternativă (spre lauda lor) pentru membrii acestei culturi politice. Adversarii lor îi caracterizau ca oameni pricepuţi doar la menţinerea unui monopol de putere, total devotaţi acelui scop. Dacă odinioară acest lucru era adevărat, timpul şi experienţa i-a înzestrat cumva cu o nouă şi definitivă superioritate morală. Întotdeauna mă temusem, şi anticipasem, că atunci cînd vor fi definitiv învinşi şi umiliţi în cursa internaţională, mai ales în cea economică, ei vor recurge la izolare şi şantaj: dacă nu ne plătiţi tributul, vom declanşa un suicid colectiv şi vă tragem după noi, sau, în orice caz, vom urma o politică ce vă lasă ca alternativă doar sinuciderea sau supunerea parţială. Ei nu au ales această direcţie (cel puţin pînă acum), care nu le-ar fi repugnat predecesorilor lor politici, şi trebuie să le fim profund recunoscători pentru această nou dobîndită reţinere morală.

Sistemul autoritarist s-a prăbuşit, nu în întregime, dar suficient pentru a dezvălui atît dorinţa de societate civilă, cît şi puternicele pasiuni etnice. Interacţiunea şi relativa putere a acestor două forţe nou eliberate ne preocupă în mod special. În prezent, interacţiunea lor alimentează o mare parte din drama politică a Europei de Est, iar deznodămîntul este departe de a fi clar. Dar putem formula un număr de observaţii.

Condiţiile economice şi politice ale societăţii civile sînt destul de dificil de creat. Iniţial, partidele politice tind să fie cluburi efemere de intelectuali, fără rădăcini reale. Sînt destul de uşor de stimulat anumite tipuri de iniţiative, în special cele aparţinînd industriei prestărilor de servicii, care apar într-o formă semi-legală în majoritatea dictaturilor, cu excepţia celor totale şi represive. Un mic restaurant necesită un spaţiu şi nu foarte mult talent de întreprinzător, nici multă imaginaţie – nimic mai mult decît o oarecare doză de rafinament gastronomic şi vizual. Dar o adevărată piaţă deschisă, opusă simplei reţele, are nevoie de o clasă întreprinzătoare şi de instituţii – şi acestea nu par uşor de înfiinţat prin decret. Aproape acelaşi lucru este valabil şi pentru instituţiile politice.

Pe de altă parte, asociaţiile cu baze şi definiţii etnice par a fi capabile de o cvasi-imediată organizare şi stabilire, şi de o rapidă cristalizare. O organizare solidă, cu filiale locale, simboluri şi sentimente comune şi cu o conducere recunoscută şi respectată – totul pare a fi uşor de creat pe o bază naţionalistă, cu o surprinzătoare rapiditate şi eficacitate. Acest lucru ar putea fi regretabil: s-ar putea dori ca şi celelalte aspecte ale omului modular, altele decît dorinţa sa arzătoare de identificare cu categoria sa culturală distinctivă şi de garantare a convergenţei dintre mediul său instituţional şi propria sa cultură să-şi facă la fel de prompt apariţia. Dar realitatea este alta. Ne place sau nu, trebuie să recunoaştem acest lucru. Frumoasa adormită a etnicităţii poate fi, din păcate, trezită de cele mai blînde şi tandre săruturi. Acum ea are un somn mai uşor ca niciodată. Frumoasa adormită a societăţii civile poate fi mult mai profund şi mai sincer dorită, cel puţin pentru cei cu aceleaşi gusturi ca noi; dar trezirea ei este treaba diavolului.

Sînt naţionalismul şi liberalismul aliaţi? La început, desigur: confruntaţi cu o autoritate care combină dogmatismul cu centralismul, cei ce aspiră la liberă opinie şi cei ce doresc autonomia propriului lor stîlp totemic cultural vor forma, firesc, o coaliţie împotriva centrului. Dar mai tîrziu...?

Dată fiind viteza cu care etnicitatea poate fi mobilizată, dar şi încetineala cu care se organizează orice altceva, folosirea bazelor etnice ca fortăreaţă împotriva reacţiei centraliste este (probabil) un lucru bun. Aceasta a fost strategia lui Boris Elţîn în confruntarea cu Gorbaciov.

Unii dintre noi s-au îndoit de înţelepciunea unei astfel de încurajări generale a particularismului etnic, ce a implicat o slăbire cu orice preţ a centrului ; dar atunci cînd, în august 1991, atît Elţîn, cît şi Gorbaciov trebuiau salvaţi de la o iminentă reacţie violentă din partea centriştilor, abilitatea lui Elţîn de a se retrage într-un asemenea moment a salvat situaţia. În mod similar, spre sfîrşitul anului, el putea să folosească aceeaşi forţă pentru a distruge baza instituţională a poziţiei lui Gorbaciov şi să triumfe. Preţul pe care naţionalismul îl va cere pentru toate acestea rămîne să-l aflăm mai încolo.

Totul se poate rezuma astfel : modularitatea omului, atît de strîns legată de o societate industrială orientată spre dezvoltare, are două aspecte, două corolarii sociale principale : face *posibilă* societatea civilă, existenţa asociaţiilor de echilibrare şi politice plurale şi a instituţiilor economice, care în acelaşi timp nu sînt sufocante ; şi, de asemenea, face ca puterea identităţii etnice să fie mandatară, pornindu-se de la faptul că omul nu mai este legat de o nişă socială specifică, ci profund ataşat de un fond cultural definit. Prima posibilitate reprezintă o simplă opţiune pe termen lung, dacă societatea se va dovedi capabilă să concureze cu rivalii săi, dar nu întotdeauna foarte eficientă în primă instanţă ; cealaltă posibilitate, pe de altă parte, constituie un imperativ imediat perceput. Ne place sau nu, acesta este adevărul.

18

NOTĂ ASUPRA ATOMIZĂRII

Atomizarea societăţii umane a fost cîteodată o teamă recurentă, cîteodată o speranţă, ocazional ambele. O anumită tradiţie a văzut iniţial omul izolat, societatea aducînd indivizii într-o asociaţie cooperativă doar în mod artificial. O concepţie mai realistă începe cu un fel de întovărăşire naturală, cu o ordine socială mai sofisticată, modificînd ulterior această relaţie şi oferind individului mai multă libertate de mişcare. Considerăm poziţiile cîtorva teoreticieni ai atomizării relevante pentru argumentarea noastră.

Platon a fost acuzat de către cel mai valoros critic al său, Popper, de nostalgie pentru societatea închisă, prin care Popper înţelege clar societatea comunitaristă, tribală. Cu toate acestea, ceea ce preconizează *Republica* se înrudeşte în dimensiuni şi spirit, pînă la un punct, cu societatea tribală. De fapt, metodele pe care Platon le recomandă pentru asigurarea stabilităţii şi perpetuării sînt mai degrabă cele ale unui sistem *umma*: există o doctrină absolută şi transcendentă, iar guvernarea este atribuită unora, aceştia formînd mai degrabă un cler doctrinal, decît unul tradiţional, orientat spre ritual. Virtutea devine un obiectiv al statului, după modelul spartan: iar virtutea este de tipul abnegaţiei ascetice. În cel mai bun caz, este vorba despre o combinaţie bizară între o comunitate pre-axială şi un sistem *umma* soteriologic, doctrinal şi absolutist.

Interesant pentru intenţiile noastre este că Platon anticipează atomizarea şi dezintegrarea unui astfel de sistem aproape de sfîrşitul procesului de declin, ca etape cvasi-terminale premergătoare celei mai abominabile tiranii. Aceasta este consecinţa şi accesoriul pluralismului şi al idealismului ideologic, ale „democraţiei" în care merge *orice*, iar din punct de vedere intelectual totul este permis şi practicat. Bariera împotriva unei astfel de evoluţii este Raţiunea, văzută ca un factor interior şi coercitiv din punct de vedere social, psihic şi logic. Credinţa,

ierarhia şi disciplina reprezintă suporturi suplimentare. Raţiunea lui Platon diferă de cea a empiriştilor moderni, ale căror teorii sînt (sub)determinate de adevăruri, ceea ce în final face Raţiunea să devină modestă, experimentală şi sceptică în afirmaţiile sale. Raţiunea lui Platon este categorică şi finală, generînd concluzii unice, precise şi obligatorii, ea împărtăşind aceste trăsături cu Revelaţia religioasă, capabilă să producă o recoltă bogată de adevăruri pe deplin confirmate, destul de puternică pentru a asigura vieţii sociale o conducere fermă.

În secolul XIV, Ibn Khaldun se apropie mai mult de contextul social care ne preocupă. Există aici o marcată asemănare cu Platon, deşi Ibn Khaldun este înzestrat cu un realism preponderent sociologic. Pentru el, nu atît atomizarea este patologică, ci mai ales consecinţa naturală, inevitabilă şi constantă a civilizaţiei, a modului de viaţă urban, a unei economii sofisticate şi a diviziunii muncii. Tirania ca o consecinţă a atomizării urbane reprezintă condiţia naturală a vieţii urbane. Dar ea duce mai curînd la supunerea faţă de o guvernare externă oraşului, decît la haos. Platon era de fapt preocupat şi inspirat de un oraş-stat semi-comercial, unde instituţiile şi absenţa centralizării societăţii tribale coexistă cu efectele corozive ale comerţului. Ibn Khaldun era inspirat de o lume destul de diferită, unde un oraş complet comercializat, preocupat de economie, coexistă cu un tribalism „necorupt", care monopolizează mai mult sau mai puţin politica.

Ibn Khaldun consideră, la fel ca Platon, urbanizarea drept o consecinţă a dorinţei de a trăi peste nivelul minimal de subzistenţă. Totuşi, există o diferenţă: Platon merge mai departe, oferind o soluţie pentru a-i salva de la decădere morală pe cei seduşi de urbanizare şi crede că acest lucru, chiar dacă dificil, este realizabil. Ibn Khaldun nu-şi face astfel de iluzii, convins că nu există nici o posibilitate de-a nu plăti preţul cerut de urbanizare, ceea ce înseamnă lipsa coeziunii, a comunităţii şi un fel de devirilizare politică totală. El nici nu încearcă să ofere o soluţie pentru evitarea unui asemenea destin, şi nici nu există vreun indiciu că s-ar fi gîndit la o astfel de posibilitate. Ibn Khaldun este într-o mai mare măsură un sociolog pozitiv decît un filosof normativ şi se mulţumeşte să descrie ceea ce se întîmplă efectiv în lumea pe care o cunoaşte. Locuitorii atomizaţi ai oraşelor sînt incapabili să

menţină, să conducă şi să apere un sistem politic, dar dispun de conducători capabili de toate acestea. Provincia tribală fiind un rezervor de talent politic şi militar, personalul se schimbă prin rotaţie, nu însă şi structura.

Interesant este faptul că Ibn Khaldun a văzut societatea urbană şi de piaţă ca implicit anomică, în termenii lui Durkheim, şi atomizată. El o consideră mai curînd exploatată de guvernare, decît ca folosind guvernul drept agent propriu. Alternativa numită societate civilă, cu asociaţii în interiorul oraşului, destul de puternice pentru a rezista statului (sau chiar pentru a-l transforma în slujitorul lor) nu pare să-i fi trecut prin minte, ea depăşind cu mult limitele imaginaţiei sale politice, cît şi opţiunile societăţii pe care el o cunoştea. Omul modular, capabil de loialitate, coeziune şi deci de eficacitate politică, fără a fi închis în interiorul unei comunităţi tribale supracoezive, alcătuite din rude reale sau prezumptive, reprezintă o posibilitate pe care pur şi simplu Ibn Khaldun nu o ia în consideraţie. Cu toate particularităţile „protestante" ale islamului, procesul nu pare să fi avut loc în lumea musulmană.

Să continuăm cu Marx, figură relevantă, deşi un exemplu complex şi probabil mai puţin *coerent* în ceea ce priveşte argumentaţia noastră. Valorile lui Marx şi antropologia sa filosofică contextuală par o ciudată combinaţie între comunitarism şi anarhism: pentru el, atomizarea nu constituie un fenomen negativ evident. Bineînţeles, este pusă pe seama pieţei, şi în această privinţă Marx urmează tradiţia lui Platon şi a lui Ibn Khaldun, potrivit cărora piaţa apare ca antiteză a adevăratei societăţi. Totuşi, pentru Ibn Khaldun, sălbăticia neguvernată era cea care a produs omul politic sub forma membrului de trib: pentru Marx, anarhia socială din creuzetul industrial dă naştere adevăratei umanităţi şi unicei clase destinate să elibereze omenirea din lanţurile autoimpuse. Dar, în acelaşi timp, se pare că atomizarea proletariatului este cea care îl transformă în instrumentul de eliberare a omenirii din formele sociale patologice care o privează şi în acelaşi timp o desprind de loialităţile particulariste. Astfel, proletariatul devine o paradigmă a speciei umane, o clasă universală şi eliberatoare. Falsa societate civilă privase munca de orice semnificaţie proprie, de orice posibile legături cu o comunitate morală, atribuindu-i conotaţia de simplu articol de uz comun. Din punct de vedere formal, piaţa este corectă şi liberă, dar practic manipulată în

avantajul unora: statul se pretinde la rîndul lui a fi un garant al corectitudinii, acţionînd însă subteran în interesul beneficiarilor victorioşi ai procedurilor societăţii civile, formal egale, dar substanţial părtinitoare. Acest calvar se spune că purifică omul proletar şi îl abilitează să restabilească o lume în care munca va recăpăta o semnificaţie, va depăşi orice constrîngere şi nu va avea nevoie de protecţie.

În noua ordine preconizată de proletariat, armonia automată (un curios ecou şi o extrapolare, sau o exagerare a armoniei atribuite pieţii de către liberali?) este combinată cu individualismul total, cu oameni eliberaţi de constrîngerile rolurilor sociale impuse şi atribuite, capabili să facă tot ceea ce le place, oricînd. Atomizarea şi libertatea totală rămîn, dar sînt în mod misterios combinate cu armonia socială şi productivitatea şi nu mai generează nici o nevoie de autoritate, cu rol de barieră împotriva haosului şi violenţei. Singura imagine concretă pe care se poate sprijini acest ideal este boema artistică, contra-cultura tradiţională a burgheziei, cu dispreţul ei ritualizat faţă de punctualitatea burgheză şi faţă de respectul exagerat al acesteia pentru obligaţiile inerente fiecărui rol. În spatele ideilor lui Marx poate fi simţită prezenţa lui Heine. Singura informaţie concretă pe care ne-o oferă Marx despre viaţa socială a omenirii eliberate este o extrapolare a sfidării boeme faţă de obligaţia de rol, în ceea ce priveşte vestimentaţia, comportamentul sexual şi altele. Nici un program impus nu trebuie să inhibe şi să contracareze activitatea liberă, spontană şi polimorfă. Dar este interesant de observat că, la Marx, atomizarea joacă un rol atît în specificarea mecanicii dezvoltării sociale, cît şi în definirea acelei condiţii ideale care, ca presupus contrast al acesteia, valorifică sensurile respingerii ordinii reale. Proletariatul este atomizat aici şi acum, ceea ce ajută la crearea situaţiei revoluţionare; dar oamenii vor fi individualişti perfecţi, chiar dacă non-antagonişti, şi în societatea lipsită de clase. Atomizarea pare să aibă atît un aspect pozitiv, cît şi unul negativ.

Există, bineînţeles, şi utilizarea dată de Durkheim termenului *anomie*, pentru a oferi propria versiune a noţiunii de „atomizare socială". El părea să o considere o condiţie care permite ierarhizarea şi care poate să obsedeze societatea modernă într-o mai mare sau mai mică măsură.

Importanţa noţiunii în prezentul context este următoarea: criza care a dus la reemergenţa ideii de societate civilă ca standard şi ideal este

una în care teama de atomizare a fost odinioară extrem de reală. Temerile precedente fuseseră în general exagerate şi presupuneau un contrast mai curînd utopic. Dezintegrarea unităţii rituale a cetăţii antice nu a dus, după cum se temea Platon, la o libertate „democratică" pentru toţi, ci, la bine şi la rău, la o religie a lumii. Inerţia politică a oraşului musulman însemna într-adevăr că oraşele autonome şi regimurile burgheze nu au reuşit să-şi facă apariţia în lumea musulmană, chiar dacă lipsa de structură internă a oraşului nu era probabil atît de totală cum ar putea sugera o lectură superficială a lui Ibn Khaldun. Versiunea otomană a societăţii musulmane nu a permis elementului productiv să participe la guvernare, dar i-a permis şi chiar l-a obligat să se autoorganizeze ca un *millet* intern autoadministrat (sau o serie de asemenea organizaţii), astfel încît acesta nu era complet lipsit de structură. Nici proletariatul, nici burghezia industrialismului capitalist nu au manifestat de-a lungul timpului acea calitate de creuzet (total) cu care Marx le-a creditat. Dar există un singur loc unde s-a produs un fenomen similar atomizării cvasi-totale, anume în „socialismul real" al lumii comuniste, aşa cum a existat înaintea dizolvării ei prin perestroika. Acest lucru a inspirat, înainte de toate, o nouă viaţă noţiunii de „societate civilă" : ea a reapărut, pentru a folosi limbajul marxist, ca negarea negării societăţii civile.

În lumea modernă, mai mult decît oricînd în trecut, o astfel de atomizare devine pentru prima oară posibilă – în acelaşi timp, mai puţin necesară şi funcţională –, deoarece statul tradiţional, oricît de tiranic şi absolutist în ceea ce priveşte pretenţiile sale, pur şi simplu nu poseda echipamentul tehnic pentru a pătrunde întreaga viaţă socială. Orice s-ar fi întîmplat în interiorul cazarmelor militare sau pe plantaţiile cu sclavi, controlul eficient necesita în principal utilizarea instituţiilor locale ca mediatori şi inevitabil acestea au căpătat un oarecare grad de autonomie. Tehnologia de transport, comunicaţie şi control existentă în lumea tradiţională nu a permis apariţia adevăratului totalitarism. În „socialismul real" ironia era că fuziunea ierarhiilor productive, politice şi ideologice cu monopolul ideocratic de asociaţie, sprijinit de reţelele de administraţie şi comunicare moderne, a dus în realitate nu la un nou om social, ci la o creatură mai adaptată atomizării totale decît cunoscuse probabil vreodată orice altă societate. Controlul social funcţiona prin

implicarea deliberată a tuturor oamenilor în mizeria morală şi economică: tuturor li se cerea să-şi exprime acordul faţă de persecutarea disidenţilor, prin declamarea adevărurilor sacre, iar sistemul economic îi încuraja pe toţi să participe la acţiuni ilicite. Fiind toţi vinovaţi şi contaminaţi atît moral, cît şi legal, probabilitatea dezacordului inspirat de indignarea morală a fost diminuată. Statul avea nevoie doar de cîţiva candidaţi pentru a arunca prima piatră. Numai tendinţa ascunsă, oportunistă şi demoralizatoare spre reţele de ajutor reciproc a fost exclusă din *pays légal*: un *pays réel* neînsemnat şi insipid, incapabil să inspire prea multă afecţiune sau o loialitate profundă. Acesta, împreună cu ura faţă de un *pays légal* totalitar, a înzestrat ideea societăţii civile cu puternica sa rezonanţă şi atracţie.

Astfel, atomizarea cvasi-totală devine acum posibilă din punct de vedere tehnic. Trista reuşită a Uniunii Sovietice şi a sateliţilor ei a demonstrat toate acestea. O societate care doreşte ea însăşi să devină un sistem *umma* (adică să fie împlinirea unei Revelaţii unice şi bazate pe deplină rectitudine, o comunitate charismatică ce urmăreşte să asigure dreptatea pe pămînt, să pună capăt corupţiei şi care face din virtute un scop al statului) poate să se atomizeze şi chiar se atomizează în urmărirea ţelului ei.

Caracterul unic al revelaţiei şi absolutizarea ei au dus la o absenţă cvasi-totală a pluralismului politic, iar faptul că pluralismul economic a fost exclus de conţinutul real al doctrinei are la rîndul său o contribuţie crucială în această privinţă. Rezultatul a fost o lume de tipul „cîştigătorul ia totul", lipsită în mare măsură de recompense posibile în mod independent. Aici, toate recompensele politice sînt concentrate într-un singur joc, o nemiloasă luptă pentru controlul unei ierarhii unice. În orice caz, acest lucru singur duce la o completă imoralitate în jocul politic: ar fi o nebunie totală, într-un astfel de sistem, să permiţi învinşilor să supravieţuiască şi să încerce să schimbe verdictul luptei anterioare. Caracterul extremist al politicii a fost un rezultat natural: ceea ce intrigă este faptul că, aproape de final, sistemul s-a relaxat considerabil şi politicienii eliminaţi au înfruntat mai degrabă pensionarea decît plutonul de execuţie. Dar, în mod semnificativ, această rutinizare a dus de asemenea – spre deosebire de teroarea haotică – la o completă erodare a credinţei. Vechile religii par să supravieţuiască

rutinei şi chiar să prospere prin ea: revelaţia seculară a marxismului pare să fie incapabilă de acest lucru.

Exigenţele credinţei, precum şi conţinutul ideologic al acesteia, care excludea pluralismul economic, au avut consecinţe similare. Statutul de *umma* al întregii ordini cerea ca acest joc să fie jucat cu exagerate pretenţii asupra moralităţii absolute: învingătorul nu putea fi caracterizat drept cea mai puţin proastă alternativă în situaţii dificile şi ambigue sau ca beneficiar al şansei, ce se cuvine a fi tolerat şi sprijinit din respect pentru continuitatea sistemului – aşa cum rezultatul unei opţiuni nefericite poate fi tolerat în societatea civilă, chiar dacă toată lumea ştie că, datorită unui capriciu al sistemului electoral, rezultatul este nedorit şi probabil extrem de malefic. Printr-un bine cunoscut stil de raţionament circular, cel al invocării superiorităţii deseori afirmate a justiţiei fundamentale sau de clasă faţă de formalităţile procedurale obişnuite, rezultatul era prezentat pe moment drept vocea raţiunii absolute pe pământ. Învinşii erau implicit păcătoşi şi eretici, şi Duşmani ai Poporului. Desigur, rezultatul poate fi tăgăduit ulterior, cînd „discontinuităţile" sistemului au fost corectate. Acelaşi abuz sau unul similar este redistribuit. Aceasta a dus, printre altele, la un obicei oarecum comic şi lipsit de demnitate: de a schimba cu regularitate denumirile oraşelor, pieţelor, magistralelor, podurilor şi gărilor. Ai putea spune că o adevărată societate civilă este una care nu rebotează toate gările şi bulevardele sale şi nu elaborează un nou plan al oraşului de fiecare dată cînd se schimbă guvernul. Ea îşi denumeşte magistralele după oameni supuşi greşelilor şi ca atare nu are nevoie să-şi boteze din nou locurile atunci cînd purtătorii numelor îşi pierd infailibilitatea.

19

SFÎRŞITUL UNEI ORDINI MORALE

Într-un important sens sociologic non-evaluativ, sistemul bolşevic a constituit o ordine morală. Prin contrast (aceasta fiind una din virtuţile sale cele mai semnificative), societatea civilă reprezintă o ordine amorală.

Sub regimul comunist, adevărul, puterea şi societatea au fuzionat. Autoritatea politică nu era privită ca un avantaj, ci ca împlinire şi agent al unei înţelegeri fundamentale, nemăsurat de profunde, a naturii condiţiei umane şi a schemei istorice, precum şi ca agent al aplicării ei. Acea autoritate a fost garantul dreptăţii absolute, reprezentînd-o şi pregătind terenul pentru venirea sa. Scopul ei era virtutea totală, şi nu diminuarea neajunsurilor din societate. În consecinţă logică, opoziţia faţă de aceasta nu însemnă doar un fel de infracţiune civilă, cum ar fi conducerea maşinii pe sensul opus, ci o tulburare profundă şi viciată a ordinii morale. Ea merita şi a primit o mult mai aspră condamnare. „Pentru cîini, o moarte de cîine!" – urlau titlurile de primă pagină la vremea proceselor din Moscova.

Cum ar putea fi menţinută o astfel de poziţie? Nu este chiar atît de dificil. În primul rînd, ai nevoie de o oarecare intuiţie centrală care are o plauzibilitate inerentă şi o atracţie morală şi intelectuală. Ideea că istoria urmează un plan, că la sfîrşitul acesteia omenirea va fi eliberată de asuprire şi de exploatare, că a controla şi utiliza individual sau secţional natura în scopuri private reprezintă o greşeală, că toţi trebuie să cooperăm într-un scop comun, deoarece aşa este în spiritul unei ordini juste şi fireşti a societăţii, în timp ce concurenţa şi utilizarea resurselor în scopuri private sînt social patologice – toate acestea nu sînt lipsite de atracţie sau chiar de o oarecare plauzibilitate. De la Condorcet şi Hegel, ideea istoriei ca providenţă a fost una din cele mai populare surogate ale lui Dumnezeu.

Nu este iraţional nici să anticipezi că atingerea unui ţel atît de nobil ar trebui să fie şi dificilă, nici că ar trebui să provoace reacţii ostile, în

special din partea celor ale căror interese proprii îi determină să se opună progresului. Existenţa unor astfel de duşmani nu este accidentală, ci face parte din planul fundamental al istoriei. Existenţa lui Dumnezeu impune existenţa lui Satan. Istoria nu ar fi o dramă atît de plină de semnificaţii dacă nu ar fi existat conflictele profunde în interiorul ei. Dar faptul că duşmanii sînt într-un anumit sens necesari bunei organizări a lucrurilor nu înseamnă că ei nu sînt cu adevărat şi deosebit de nocivi. Astfel de duşmani vor trece peste orice, vor apela la mijloace oricît de murdare, iar lupta împotriva lor nu poate fi decît neîndurătoare. Duşmanii vor invoca fără ruşine falsele idealuri, cum ar fi libertatea formală, conformitatea procedurală sau drepturile omului. Dar atunci cînd există doar o singură luptă decisivă, între partizanii eliberării finale şi adversarii lor, lipsa de concentrare sau ezitarea în privinţa metodelor utilizate sau a unor principii de procedură ar fi ultima şi cea mai mare trădare! Ar fi un semn al celei mai culpabile şi de neiertat slăbiciuni să-ţi permiţi să fii abătut de o astfel de falsă moralitate.

Datele reale sînt în general ambigue. În circumstanţe normale, un individ nu poate decît să împrumute majoritatea convingerilor din mediul social. Nici un om nu poate să îndeplinească programul cartezian de recreare a lumii sale fără să se îndatoreze faţă de prejudecata socială neverificată. El ar putea probabil să verifice personal un fapt sau altul; dar nu poate verifica totul. Teoriile sînt subdeterminate de adevăruri, după cum le place filosofilor să ne repete; ceea ce ei în general nu reuşesc să adauge este că presiunea socială şi constrîngerea au un rol compensatoriu. Spaţiul de manevră permis de absenţa constrîngerii raţionale este recuperat prin constrîngere socială. (După Durkheim, constrîngerea raţională nu este decît o formă ascunsă a constrîngerii sociale.) Dacă n-ar fi aşa, fără prejudecăţile impuse de cultură care, în natura cazului, rămîn deschise, individul ar fi pierdut. Raţiunea lasă aproape totul într-o stare confuză, şi astfel numai presiunile iraţionale ne pot oferi o lume stabilă şi locuibilă. Dictaturile îşi impun viziunile, nu atît datorită supunerii pline de teamă a victimelor lor, cît logicii inadecvate a constrîngerii raţionale disponibile. Autoritatea nu deformează atît de mult faptele, ci umple un gol creat de lipsa lor de forţă.

În situaţii normale şi acceptabile, omul trebuie să presupună că ierarhia societăţii sale reflectă adevărul cel puţin într-o oarecare măsură, că indivizii respectaţi sînt respectaţi pe drept şi că ierarhizarea ideilor, ca şi a oamenilor, este în plan global justă. Pentru Platon, ideile, valorile, rangurile sociale şi straturile ontologice ale realităţii se reflectă şi se susţin reciproc, iar stratificarea acestora în funcţie de importanţa lor constituie o tehnică fundamentală de menţinere a respectului pentru ordinea socială. Există, desigur, şi religii maniheiste, care consideră că lumea concretă s-ar afla sub influenţa diavolului. Există indivizi, sau chiar întregi subcomunităţi, care privesc sceptici la societatea extinsă, dar acest lucru este relativ rar. Este de fapt mai plăcut să crezi că, în ansamblu, ordinea globală este justă. Este desigur incomod să creditezi contrariul şi să te consideri victima unei ordini sociale nefaste. Oamenii preferă să se considere păcătoşi decît să condamne sistemul în care trăiesc. Un sentiment de vinovăţie personală pare de preferat resentimentului general şi profund împotriva ordinii cosmice. Ne *place* să acceptăm universul. Desigur, unor revoluţionari-prin-temperament le face plăcere să gîndească tocmai că ordinea actuală este rea, dar astfel de credincioşi fermi au în rezervă o adevărată ordine morală de urgenţă, aşteptînd doar să preia conducerea. Harul îi rămîne gîndului ultim, nu realităţii imediate.

Esenţa unui totalitarism ideocratic este că închide riguros cercul adevărului, ierarhiei, meritului social şi realităţii sociale. Dependenţa individului faţă de consensul social ce-l înconjoară, ambiguitatea adevărurilor şi caracterul circular al interpretării sînt toate angajate în sprijinul contopirii credinţei cu ordinea socială. Aceasta este condiţia socială normală a omenirii: o societate civilă liberală viabilă, cu clivajul pe care îl operează între realitate şi valoare şi viziunea ei rece, instrumentală şi non-sacramentală asupra autorităţii, ceea ce este un fapt excepţional şi cu potenţialităţi care necesită o analiză specială. Justificarea puterii, excentrică atît din punct de vedere ideologic, cît şi organizaţional, precum şi absenţa sacralizării ei sînt aspecte necaracteristice din punct de vedere istoric. Antropologii sînt intrigaţi de regalitatea divină: cea care necesită cu adevărat explicaţie este regalitatea seculară. Totalitarismul marxist a restabilit o ordine morală în sens modern sau, în orice caz, caracteristică secolului XIX, acceptată

de o naţiune rusă însetată de dreptate profundă şi de modernitate. Marxismul era modern *şi* întruchipa împlinirea morală mesianică. Lupta dintre occidentalizare şi misticismul moral părea să se fi terminat: apăruse o doctrină ce satisfăcea deplin ambele exigenţe deopotrivă.

În ce măsură acceptă oare indivizii cu adevărat acest tip de imagine, pe care societăţile animate de o credinţă specifică le-o impun? Este o întrebare dificilă. Omul obişnuit nu este un filosof care-şi chestionează propria conştiinţă privind caracterul acceptabil al convingerii sale. În majoritatea cazurilor, omul se mulţumeşte să trăiască în cadrul convenţiilor credinţei locale: el urmează mişcările credinţei (fără îndoieli şi fără o afirmare activă), axiomele pe baza cărora este organizată societatea, aşteptîndu-se ca şi ceilalţi să facă acelaşi lucru. El nu este inevitabil cinic, şi nici ipocrit: are alte lucruri la care trebuie să se gîndească. Aceasta este o condiţie relativ confortabilă, care satisface majoritatea indivizilor. Uşurinţa surprinzătoare cu care societăţi întregi îşi schimbă credinţa ca urmare a modificării echilibrului de putere (cum au făcut, spre exemplu, englezii în secolul XVI sau cehii în secolul XX) sugerează o lipsă de profunzime a credinţei. Uşurinţa cu care se perpetuează chiar şi regimurile şi ideologiile total absurde sugerează că oamenii sînt creduli, sau cel puţin nu prea critici. În vremea traiului în comun, această problemă era întru cîtva rezolvată: religia era rituală, dansată, şi nu gîndită. Religia mîntuirii accesibile tuturor a fost cea care a transformat religia în doctrină şi a creat problema credinţei, ca distinctă de practică. Prin absolutizarea afirmaţiilor, ea i-a învăţat pe oameni să ia în serios ideile, cel puţin într-o oarecare măsură. A trebuit să existe credinţă înainte de a exista îndoială. Scepticismul serios îşi are rădăcinile în dogmatismul consensual, căruia îi datorează mult. Dacă preoţii nu ar fi protestat prea mult, poate că nu am fi avut niciodată dubii.

În vremea în care autoritatea religiei era rareori contestată, credeau oamenii cu adevărat în doctrinele pe care nu puteau să le sfideze deschis? Este greu de răspuns la această întrebare. Dacă ei credeau într-adevăr în focul iadului, cum puteau să rişte o pedeapsă atît de îngrozitoare de dragul unor plăceri atît de efemere? Ştim că păcătuiau şi că nu toţi păcătoşii erau necredincioşi sau frămîntaţi de suferinţă şi frică interioară. Cum au putut ei să se expună la astfel de riscuri? Dacă

eu credeam într-adevăr în focul veşnic al iadului poate că aş fi renunţat la păcatele carnale: sincer, acestea nu valorează chiar *atît* de mult.

Apariţia societăţii civile a însemnat într-adevăr ruperea cercului dintre credinţă, putere şi societate. Cetăţeanul devotat al unei societăţi civile liberale ar putea chiar să acorde un fel de legitimitate condiţionată societăţii căreia îi aparţine şi să-şi recunoască obligaţia de a o apăra şi de a-i respecta regulile, chiar dacă el încearcă să le schimbe; dar menirea lui nu este să sacralizeze structura puterii sau să venereze ierarhizarea societăţii. Cel situat deasupra lui este norocos sau are merite speciale: dar nu este mai bun sau mai nobil. Devotamentul nu mai presupune credulitate. Criteriile adevărului, criteriile eficienţei sociale, ierarhia socială şi distribuirea avantajelor în cadrul societăţii – toate acestea nu mai sînt în legătură reciprocă indisolubilă, iar cetăţeanul poate trăi cu conştiinţa clară a clivajului dintre ele, că ordinea socială nu este sacră şi că sacrul nu trebuie abordat prin social. Examinarea adevărului şi obligaţia de menţinere a ordinii sociale sînt distincte. Socialul poate deveni instrumental şi opţional deopotrivă.

O ordine morală, prin contrast, este paleativă. Este chiar o mîngîiere să ştii că alţii cred în ea şi că poţi să revii la credinţă dacă vrei, şi astfel să-ţi găseşti tovarăşi. Există în Vest atei sau agnostici, dar care se dovedesc a fi stingheriţi din punct de vedere emoţional de lipsa nerușinată de credinţă, devenită atît de răspîndită în cadrul ierarhiei oficiale a unor confesiuni occidentale. Necredincioşii înşişi se consolează cu convingerea că mai supravieţuieşte o comunitate de adevăraţi credincioşi, la care ar putea să revină, dacă ar fi dispuşi s-o facă. Este bine să fii conştient de credinţa altora şi să ştii că există o supapă disponibilă în cazul în care neliniştile necredinţei devin prea acute pentru a fi suportate. Este trist să descoperi că nici ceilalţi nu cred, că nu se poate spera în taină că altcineva ar putea avea dreptate şi că, la urma urmei, lumea oferă o speranţă. În mod similar, am întîlnit oameni în Uniunea Sovietică (pe cînd încă mai exista) care nu credeau în marxism şi erau extrem de critici atît în ceea ce priveşte doctrina, cît şi societatea pe care acesta o generase, dar care totuşi s-au dovedit ciudat de tulburaţi atunci cînd, în perioada perestroikăi, falsa credinţă ajunsese treptat să fie demascată de toţi cei din jurul lor. Era derutant. Altădată ştiai să numeşti exact în ce nu crezi – şi era mult mai bine – ştiind că, oricum,

acel ceva are susţinători şi că există posibilitatea să te reîntorci la turmă, o dată eliberat din necredinţă.

În Occident, tranziţia de la un sistem social care cel puţin pretindea că promovează o ordine profund morală (în care adevărurile morale şi cosmologice se amestecau cu realităţile vieţii de zi cu zi şi le sprijineau) către un compromis funcţional pragmatic, unde o asemenea credinţă nu mai apare sau cel puţin nu mai este luată în serios, a fost un proces lent şi complex, facilitat de prosperitate şi dezvoltare economică. Existau tot felul de continuităţi, ambiguităţi şi compromisuri, la bine şi la rău. Societatea civilă este înainte de toate o societate a cărei ordine nu este sacralizată sau mai curînd este sacralizată doar cu ambiguitate, ironie şi nuanţă. (Un aristocrat francez, care a devenit ofiţer SS decorat şi care admira disciplina şi devotamentul naziştilor, îşi mărturisea totuşi jena în privinţa solemnităţii excesive a paradei diviziei SS Charlemagne, într-o pădure de stejari teutonică: în final, s-a gîndit el, tot francez rămîn – nu voia să spună prin asta că era patriot, ci că îşi păstrase simţul ironiei.)

Ordinea socială reprezintă astăzi un instrument şi nu deţinătorul sau agentul absolutului. Totuşi, ea solicită anumite valori şi un simţ al obligaţiei şi devotamentului din partea membrilor săi. Există o teorie pe care nu o accept, conform căreia societatea secularizată sau semi-secularizată trăieşte moral pur şi simplu pe baza unui capital moral moştenit din epoca credinţei. De fapt, trăieşte dintr-o anume ambiguitate, un compromis între credinţă şi absenţa ei, pe de o parte, şi, pe de altă parte, datoria scepticismului sincer. Societatea are nevoie de ambele şi s-ar acomoda cu greu la o recuperare completă a capitalului moral de odinioară.

Poporul rus, dacă ar fi să dăm crezare literaturii ruse, are o anumită predilecţie nu numai spre credinţă, ci şi spre un mesianism social concret. Marxismul a satisfăcut amîndouă aceste aspiraţii dominante: caracterul său scientist promitea încorporarea Rusiei într-un Occident materialist prosper, iar utopismul său moral promitea o perfecţionare totală, o transcendere moral superioară a Vestului. Mult timp, marxismul şi-a păstrat plauzibilitatea. Existau cinismul societăţii occidentale din timpul anilor '30, abandonarea faţadei liberale în statele fasciste, criza economică şi morală (evidentă pe atunci) a capitalismului,

victoria Uniunii Sovietice în război, realizările materiale, colosale dacă ne gîndim la distrugerile provocate de cele două războaie, de un război civil de durată, de purificările interne, masacrele şi dezorganizarea economică. Mai tîrziu a venit succesul primului satelit artificial şi, prin urmare, posibilitatea (încă din perioada lui Hruşciov) de a depăşi eventual lumea capitalistă. Toate acestea susţineau credinţa în ciuda terorii, iar teroarea, într-un mod curios, întărea credinţa.

În cele din urmă totuşi, acel sistem *umma* secular a eşuat în mod lamentabil. Acest lucru nu dovedeşte în mod formal că toate celelalte religii seculare trebuie neapărat să eşueze şi ele, deşi această idee este destul de frecvent sugerată. Marxismul a fost bine orchestrat, temele sale nu erau lipsite de atracţie şi a avut cu siguranţă şansa lui. Este dificil de precizat cu exactitate ce i-a fost mai fatal – absolutismul său doctrinal sau caracterul catastrofic al doctrinelor sale economice. Ce compromis ideologic poate fi încropit pe ruinele sale, rămîne de văzut.

20

FISURILE UNUI SISTEM COMAND-ADMIN

Un sistem administrativ bazat pe comandă nu este o invenţie a lui Lenin sau Stalin; este pur şi simplu condiţia normală a omenirii. De-a lungul istoriei, societăţile omeneşti au fost preocupate (în mod inevitabil şi, din punctul lor de vedere, just) mai mult de menţinerea ordinii interne şi a securităţii externe decît de gradul lor de dezvoltare. Ceea ce este excepţional şi impune o necesară clarificare este eliberarea relaţiilor economice de cele politice şi sociale, şi nu supunerea lor faţă de acestea.

Deci realizarea bolşevicilor nu a fost inventarea unui sistem comand--admin – ei puteau la fel de bine să pretindă a fi inventat roata –, ci mai curînd impunerea sa *după* triumful societăţii productive, în numele unei perfecţionări a acesteia, menită să fie deopotrivă tehnică şi morală, realizată în contextul unei societăţi industrial-ştiinţifice. Acest lucru permitea ca dominaţia inerentă într-o asemenea organizare să fie incomparabil mai eficace decît ar fi fost vreodată posibil în versiunile mai timpurii, pre-moderne, ale sistemului.

Iniţial, desigur, nu s-a vorbit de un „sistem comand-admin": termenul a intrat în uz numai atunci cînd sistemul a fost denunţat şi dezaprobat. Se vorbea despre „socialism" şi „comunism", iar termenii erau pătrunşi de înaltă aprobare morală. Semnificaţiile nu erau prea clare, dar s-a înţeles că se terminase cu negocierea legiferată în vederea avantajului privat („piaţa"). Baza sa instituţională, controlul privat asupra resurselor, a fost desfiinţată şi înlocuită cu prioritatea argumentelor sociale şi colective, impusă politic. Planul social trebuia să aibă autoritate asupra anarhiei egocentriste. Nu erau clar specificate instrumentele politice, procedeele şi regulile care trebuiau (a) să asigure identificarea desideratelor sociale şi (b) să le impună. Iniţial s-a presupus că acestea vor fi benigne, cel puţin în final. O lacună catastrofică a marxismului a fost ideea că aceste instituţii nici nu trebuiau specificate

sau create, că ele se vor ivi cumva, generate spontan, în condiţiile absenţei oricărei ierarhizări şi proprietăţi.

Întrebarea trebuie repetată – absolutismul ideocratic ca atare, sau conţinutul său comunist a făcut sistemul atît de catastrofic ? Răspunsul trebuie să fie că socialismul total (într-un sens) a fost elementul esenţial în declanşarea dezastrului. Autoritarismele politice, chiar şi totalitarismele care tolerează o economie autonomă, produc fără voie şi o societate civilă, sau cel puţin potenţialul social pentru apariţia unei societăţi civile. O economie modernă, capabilă de o dezvoltare susţinută, este atît de puternică, încît (chiar dacă temporar i-a fost refuzată exprimarea politică şi ideologică) în final îl lipseşte de întreaga sa putere chiar şi pe un monopolist autoritar al credinţei şi constrîngerii. Teroarea poate să reducă la tăcere o astfel de societate civilă latentă, dar cînd teroarea încetează, această societate este prezentă şi poate să-şi facă din nou apariţia. Din acest motiv, liberalizarea dictaturilor non-socialiste este relativ simplă : economia autonomă este o pepinieră a pluralismului. Dar socialismul ca atare nu poate asigura aceleaşi condiţii.

Afirmaţia că eliminarea marxistă a bazelor sociale ale pluralismului duce la totalitarism este pînă acum virtual banală şi inconsistentă : timpul a dovedit-o. Este o idee ce susţine atît argumentul fundamental al acestei cărţi, cît şi explicaţia revenirii noţiunii de „societate civilă". Dar reciproca este mult mai puţin evidentă, deşi probabil este adevărată : anume că, în condiţiile moderne, orice totalitarism va fi inevitabil marxist.

Această afirmaţie nu trebuie bineînţeles interpretată literal. Structura mai curînd barocă şi acumularea de idei, teme şi expresii cunoscute sub numele de marxism reprezintă un amestec aproape accidental, rodul experienţelor intelectuale a doi bărbaţi. Ansamblul eterogen al historiosofiei hegeliene, pesimismul unora dintre primii comentatori economici ai Marii Transformări, ai comunismului francez, antropologia lui L.H. Morgan, plus o părticică din contra-cultura şi anarhismul boem şi cine ştie cîte alte elemente... ar fi absurd să se pretindă că orice totalitarism într-o societate industrială *trebuie* neapărat să adopte exact această ciudată licoare vrăjitorească. S-a întîmplat o dată, pentru ca probabil să nu-şi mai facă vreodată apariţia, deşi, fără îndoială, va

continua să existe în sabaturile adevăraţilor credincioşi, a căror fidelitate nu cunoaşte limite.

Dar într-un alt sens, trăsăturile cu adevărat centrale ale marxismului satisfăceau anumite imperative sociale: în condiţii moderne, nici un totalitarism nu ar putea fi total, decît dacă ar domina în întregime economia. Într-o societate dominată de creştere perpetuă şi exponenţială (unde expectaţia perfecţionării poate înlocui constrîngerea ca bază fundamentală a ordinii sociale), economia lăsată cîtuşi de puţin liberă va ajunge în final prea puternică. În trecutul îndepărtat, economia trebuia să fie dominată social, deoarece era deficitară: a nu o face însemna să rişti un dezastru. Acum, trebuie să fie dominată deoarece este excesiv de puternică. Cu alte cuvinte, orice totalitarism adevărat şi energic din lumea industrială trebuie să fie marxist, nu neapărat (sau nu iarăşi) în sensul invocării bizarului ansamblu de idei cunoscute sub acel nume, ci pentru că el va opera împreună cu o *nomenclatură* unită, politică, ideologică şi economică, în maniera cunoscută „sub stindardul marxist". Orice compromis va atrage după sine prezenţa unor centre de putere rivale, chiar dacă semi-ascunse, şi astfel va submina perspectivele adevăratului totalitarism.

Paradoxul Uniunii Sovietice era societatea care a încercat să consacre o formă socială nouă printr-un model impus. Ea a eşuat şi astfel ţara este acum condamnată, indiferent dacă este dispusă sau nu să creeze o societate civilă desemnată de sus şi *în grabă*.

Procesul prin care o ordine socială modulară deschisă, mobilă şi orientată spre dezvoltare s-a ivit din sistemul anti-productiv, orientat spre statut social, feudal sau baroc-absolutist a fost de lungă durată, complicat şi turbulent. Practic, însemna o transformare fundamentală atît a valorilor europene, cît şi a organizării sociale. Noile clase şi ethosul care apăruseră au fost fortificate prin credinţă religioasă profundă. Pînă la urmă, ele au învăţat de asemenea să separe acea credinţă de sfera publică, cel puţin în măsura recunoaşterii caracterului nelegitim al amestecului ei excesiv în arena politică. Obligaţiile politice au devenit efectiv independente de credinţa comună sau ritual. Totul a durat foarte mult dar a însemnat că, atunci cînd sosea noua ordine, ea avea rădăcini adînci şi tradiţii. Ea se mîndrea cu ethosul ei şi putea să

înfrunte cu încredere ceea ce înlocuise. Valorile muncii şi prosperităţii nu erau de nesocotit, ele nu reprezentau doar un *pis-aller** pentru mîndria originii şi agresivităţii.

Aceste avantaje ale unui nou spirit par în mare măsură absente în încercarea de a produce instantaneu o societate civilă pe ruinele sistemului *umma* secular. Nu există nici o nouă viziune şi probabil că nu trebuie să existe, fiind recunoscut faptul că îndoiala este din punct de vedere social mai valoroasă decît credinţa. Dar nu a fost deloc timp pentru maturizarea scepticismului stabil şi seren care poate fi mai curînd o bază pentru acţiune decît pentru paralizie morală. Nu a fost timp pentru un compromis consfinţit prin obicei între credinţa redusă la tăcere şi scepticismul binevoitor, care ar părea să reprezinte unul din elementele fundamentale ale societăţii civile.

Burghezia care se ivise odinioară din interiorul interstiţiilor sistemului feudal comand-admin avea propria ei demnitate: burghezia care este rugată să se tîrască afară de sub ruinele monolitului comunist arată mai puţin promiţător. Unde sînt burghezii de tip Forsythe-ski şi Buddenbrook-ovii? Sau se poate conta doar pe o burghezie proletară, recrutată dintre nomenclaturiştii oportunişti care sar în vagonul „de piaţă", oferind cunoştinţele şi relaţiile lor din interiorul sistemului, mafioţi speculanţi apărînd pe tăcute din ilegalitatea anterioară, neo-compradorii şi investitorii străini? Pot produce oportunismul, cinismul şi demoralizarea care însoţesc prăbuşirea vechii ordini autoritare – ca să nu mai vorbim de rata ridicată a criminalităţii – acel ethos responsabil care ar putea fi realmente o pre-condiţie a unei economii industriale efective? O glumă moscovită de ultimă oră sună cam aşa: ce este mai rău decît socialismul? Răspuns: ceea ce urmează după socialism.

* *pis-aller* (fr.) – persoană, soluţie, mijloc la care se recurge în lipsă de ceva mai bun (n.tr.).

21

DEFINIŢIA SOCIALISMULUI

Intuiţia morală care stă la baza conceptului de socialism şi în special a noţiunii de marxism era simplă: lăcomia, dorinţa de înavuţire, proprietatea competitivă, stăpînirea ca simbol central al împlinirii şi statutului uman – toate acestea sînt nocive. Nu numai că sînt nocive, dar ele trebuie evitate: dreptul la proprietate şi competiţia economică nu sînt înscrise în natura lucrurilor şi nici înrădăcinate în caracterul uman. Dimpotrivă, ele sînt incompatibile cu adevărata esenţă a omenirii: cei care susţin dorinţa de înavuţire şi de posesie individuală sînt înstrăinaţi de adevărata lor natură. Absolutizarea lăcomiei este o lege a falsei conştiinţe, impusă de o ordine socială temporară şi patologică ce încearcă să se protejeze şi să se consolideze printr-o minciună, generalizînd şi acceptînd că propria viziune (deformată şi specifică din punct de vedere istoric) este inerentă; or, adevărul omenirii se regăseşte în munca lipsită de constrîngere şi în cooperare.

Aceasta era doctrina marxistă. O societate eliberată de astfel de defecte va fi nu doar una mai umană şi moral superioară, ci şi mai eficientă sau destul de eficientă pentru exigenţele umane. Dar principalul ei merit este că va permite oamenilor să se realizeze şi să întreţină relaţii reciproce incomparabil mai bune. Marxismul dispunea de o doctrină elaborată, fundamentată istoric şi filosofic, dar toţi adepţii socialismului împărtăşeau această intuiţie fundamentală, chiar dacă nu susţineau întreaga codificare complexă a socio-metafizicii marxiste.

Cei ce utilizează termenul de socialism şi reacţionează la încărcătura lui emoţională pozitivă sînt în general adepţii unor astfel de idei. Încărcătura emoţională conţinută în acest termen nu este un adaos arbitrar, ci dimpotrivă, o consecinţă naturală şi inevitabilă a unui întreg şir de idei care, valide sau nu, posedă o oarecare măsură de plauzibilitate şi logică internă. Este posibil să crezi în socialism dacă eşti motivat de o dorinţă puternică. Or, dorinţa era într-adevăr prezentă, în special

printre cei intrigaţi de inegalităţile extreme, de suferinţa răspîndită, acută şi inutilă, de competitivitatea şi cruzimea ce domină societăţile libere din punct de vedere economic. Asemenea idei capătă apoi un farmec deosebit, în măsura în care doar socialismul pare să ofere o alternativă, o speranţă de mîntuire, de evadare dintr-o condiţie extrem de neatrăgătoare. Cei care aspiră la fraternitate sau preţuiesc mai mult creativitatea umană decît simpla îmbogăţire ar putea, în condiţiile generate de individualismul industrialist, să se simtă îndemnaţi să îmbrăţişeze aceste idei şi să simtă că, altfel, vor fi osîndiţi la disperare. Pentru cei sensibili la ea, ideea purta în sine un fel de autoritate morală: părea, celor ce subscriau la ea, că nu poate fi înţeleasă fără a-i recunoaşte în acelaşi timp validitatea, ca un fel de comandament.

În mod firesc, în această stare de spirit, ei nu utilizează termenul „socialism" în accepţiunea neutră, desemnînd un simplu set specific de aranjamente sociale. Termenul ascunde o conotaţie pozitivă, chiar dacă semnificaţia lui nu este cunoscută cu precizie. Este singura informaţie fixă, celelalte ingrediente sociologice descriptive ale noţiunii fiind stabilite după dorinţă. Dacă una dintre caracteristici se dovedeşte în cele din urmă ineficientă sau generează fenomene reprobabile – ei bine, atunci este evident că această particularitate nu caracterizează adevăratul socialism. Am făcut o greşeală incluzînd-o, adevărata definiţie a termenului o va exclude şi o va înlocui cu altceva. Noţiunea îşi menţine virtuţile, doar conţinutul empiric original va fi modificat. „Socialismul" devine astfel un concept cu conţinut empiric mobil – iar elementele sale pozitive se păstrează. Caracterul normativ este mai central decît orice conţinut empiric.

Dacă experienţa istorică se dovedeşte diferită de ceea ce fusese luat în calcul, atunci conţinutul descriptiv al ideii trebuie şi el modificat întru cîtva, chiar dacă nu şi elementele pozitive de apreciere. Trebuie să existe ceva opus viciilor societăţii în care trăim, o răsturnare de valori şi ierarhii, retrogradîndu-i pe cei care îşi savurează plini de sine privilegiile; ceva care să poată fi validat nu doar pentru că ne promovează propriile noastre interese (în mod fortuit, de altfel), ci datorită meritelor sale. Acest tip de raţionament implicit, sau mai degrabă de reacţie emoţională, imprimă caracterul confuz şi instabilitatea definiţiilor socialismului. Este imposibil să defineşti exact anumite valori,

deoarece precizia poate să introducă în definiţie elemente contestabile, acolo unde totul trebuie să fie imaculat şi imbatabil.

Totuşi, definiţia de bază iniţială, precedînd modificările datorate dezamăgirilor, este elementară şi lucidă şi, prin urmare, cu atît mai bună. Conţine un unic element descriptiv – mijloacele de producţie devin proprietate socială – şi o consecinţă sau expectativă rîvnită : aşa stînd lucrurile, relaţiile umane vor fi mai bune. Conţinutul empiric nu poate fi modificat la nesfîrşit, el include cel puţin un element descriptiv fix – şi puternica intuiţie că acest element poartă cu sine o conotaţie pozitivă. În versiunea marxistă, această expectativă este un corolar imediat al tezei sociologice centrale a marxismului, şi anume că antagonismul şi conflictul uman nu sînt decît consecinţa diviziunii de clasă, clasele fiind definite drept categorii de indivizi aflaţi în diverse relaţii cu mijloacele de producţie. Ca urmare, în virtutea unei simple şi perfect convingătoare operaţii logice, prin desfiinţarea relaţiilor diferenţiate faţă de mijloacele de producţie (respectiv a claselor), prin plasarea resurselor sub un control social şi nu sub control individual, vor dispărea atît clasele sociale cît şi antagonismul, deci relaţiile umane vor deveni armonioase. Raţionamentul este impecabil : doar premisele pot fi contestate. Or, în marxism, premisele erau ferm înrădăcinate într-o filosofie generală a istoriei şi într-o sociologie de o mare sugestivitate şi atracţie, care şi-au cucerit numeroşi adepţi.

Cînd aceste consecinţe nu se manifestă imediat, există desigur suficiente justificări şi explicaţii la îndemînă care, trebuie spus, nu sînt lipsite de o oarecare plauzibilitate. Duşmanul de clasă al socialismului, deşi legal deposedat, este încă în viaţă şi caută să restabilească vechea ordine cu ajutorul aliaţilor din exterior ; la nevoie, va recurge la orice metode, oricît de murdare, pentru a-şi atinge scopul. Ţara Revoluţiei este înconjurată de duşmani invidioşi, care se tem de propagarea ideilor eliberatoare în rîndul propriilor populaţii. Înainte de toate, consecinţele favorabile ale socialismului sînt vizibile efectiv la un anumit nivel de producţie şi, dat fiind caracterul înapoiat al ţării în chestiune şi efectele devastatoare ale unui război internaţional şi ale celui civil, acest nivel nu poate fi atins imediat. Din cauza poziţiei ameninţătoare a duşmanilor externi, obţinerea bunăstării necesare este şi ea întîrziată de imperativul alocării resurselor şi energiilor pentru consolidarea apărării.

Socialismul a avut propria lui versiune (cam extremă) a satisfacţiei amînate: dată fiind starea de asediu şi imoralitatea inamicilor, amînarea, autoritarismul temporar şi brutalitatea sînt inevitabile... O revoluţie nu este un picnic, victoria nu poate fi obţinută fără o luptă acerbă şi de durată, şi ar fi o prostie să te aştepţi la altceva.

Asemenea justificări deseori invocate nu erau complet absurde. Oricum, cea mai importantă şi mai interesantă explicaţie este cea a „pervertirii" adevăratului socialism. Au fost imposibil de explicat excesele cultului lui Stalin şi genocidul prin simple justificări specifice şi, în orice caz, cei ce denunţau aceste orori doreau ca ele să nu se mai repete. Pentru atingerea acestui scop, era necesar nu numai să justifici şi să explici, ci şi să identifici şi să numeşti un păcat ce nu ar trebui repetat. Astfel, a intrat în vocabularul şi stilul de gîndire al socialismului ideea pervertirii şi denaturărilor socialismului, ca o explicaţie-surogat. O teorie care afirmă că istoria se supune legilor nu poate ignora cu uşurinţă un fenomen de asemenea proporţii şi atît de odios. Dar nici o teorie intra-marxistă a stalinismului nu asigura consimţămîntul general şi nu va fi cu mult mai convingătoare. Din punct de vedere politic, era jenant să elaborezi o asemenea teorie, oricît de convingătoare ar fi.

O *singură* denaturare, oricît de îngrozitoare, poate fi asimilată. De fapt, într-un fel, cu cît e mai îngrozitoare, cu atît poate fi mai uşor asimilată conceptual. Pervertirea a ceea ce este mai bun este cea mai nocivă. La urma urmei, nu ar trebui să ne surprindă faptul că un ideal sublim ca socialismul devine revoltător, o dată pervertit. Şi, în acelaşi timp, nimeni nu se poate aştepta ca o transformare a condiţiei umane atît de radicală şi completă să se producă fără suferinţă. Pentru marxişti, violenţa nu este şi nu trebuie să fie controlorul istoriei, dar ea este oficial recunoscută a fi moaşa autorizată a acesteia. Prezenţa ei la naşterea unei noi ordini era de aşteptat. *Pervertirea* şi *moaşă legitimă* nu sînt explicaţii strict compatibile – ori una, ori alta! – dar, în plan emoţional, adevăraţii fideli au reuşit să le combine într-un anumit fel.

Chiar în forma ei respingătoare şi pervertită, noua ordine realizase atît de multe! Luase o ţară de ţărani analfabeţi şi o transformase într-o ţară de muncitori industriali instruiţi, capabili să poarte şi să cîştige un război împotriva celei mai avansate puteri industriale din Europa (care,

în timpul războiului, controla efectiv întregul potenţial industrial al Europei continentale şi se bucura de sprijinul mai mult sau mai puţin voit din partea majorităţii locuitorilor ei). Mai mult, era capabilă să devină una din cele două superputeri ale lumii şi, pentru un timp, chiar să deţină întîietate în explorarea spaţiului cosmic... Astfel de realizări au fost posibile chiar şi în versiunea deformată şi pervertită a socialismului : cît de superioare vor fi realizările variantei purificate şi nepervertite ? Acele realizări nu se vor lăsa aşteptate. Hruşciov şi mulţi alţii din generaţia sa credeau în ele şi chiar avansaseră un termen destul de apropiat. Faptul că succesorii trecuseră prin ororile stalinismului şi le cunoşteau prea bine nu le-a erodat credinţa. (Cînd s-a apropiat termenul prevăzut de Hruşciov, a devenit ţinta unei glume care circula în URSS : oamenii spuneau, zîmbind, că tranziţia de la socialism la comunism era chiar pe cale să se producă. Ceea ce de fapt s-a întîmplat a fost o prăbuşire catastrofală a sistemului.)

Aceste evoluţii semnificau totuşi că ideea socialismului dobîndise acum o nouă şi inedită logică internă. Iniţial, existau numai două elemente cu adevărat esenţiale : credinţa în abolirea proprietăţii private (deci şi a egoismului instituţionalizat) şi credinţa în consecinţa fundamentală, adică emanciparea fiinţei umane şi o ordine socială pe deplin satisfăcătoare. La acestea se adaugă un al treilea element, cu rol de factor corector : mult doritele consecinţe se vor produce într-adevăr, aşa cum s-a susţinut întotdeauna, dar numai cu condiţia să nu fi intervenit nici o distorsiune care să-i priveze pe beneficiarii de drept ai socialismului de ceea ce li se cuvenea. Or, identificînd cu mai multă sau mai puţină claritate „cultul personalităţii" drept origine a acestor pervertiri – chiar fără a-l integra în teoria generală –, noţiunea globală şi-a pierdut ceva din claritate şi din puterea ei de atracţie. Devenise chiar ceva mai complexă în structura ei. „Pervertirile" erau mai curînd un fel de epiciclu introdus ad-hoc în sistem pentru a-l face să funcţioneze, decît un corolar natural al intuiţiilor sale iniţiale. Dar cei care au simţit necesitatea psihică acută de a răspunde la acea putere de atracţie puteau încă s-o facă fără nici o dificultate logică evidentă şi copleşitoare. Orice „adaptare" avea o logică a sa şi devenea chiar plauzibilă, deşi era dificil de obţinut plecînd de la premisele de bază ale teoriei. Compatibilitatea modificării cu corpusul central al ideilor marxiste era

discutabilă, dar nu exagerat de contestată; aşa cum afirmase Marx, societăţile autoritare nu pun în general întrebări pentru care nu există nici un răspuns satisfăcător.

Situaţia logică ar putea fi schematizată după cum urmează: dacă dezvoltarea iniţială a noţiunii de socialism – absenţa proprietăţii echivalează cu progresul – corespunde unui cerc, definiţia de mai sus poate fi reprezentată ca un cerc din care lipseşte un segment, pervertirile cum ar fi „cultul personalităţii". Acest segment – care din păcate şi-a demonstrat din plin realitatea sa istorică, faptul că putea să coexiste cu celelalte însuşiri, oficiale, ale socialismului (nici un mijloc de producţie lăsat pe mîini private) – trebuia să fie extirpat din conţinutul ideii. După cum s-a exprimat un adevărat fidel al socialismului, Isaac Deutscher, exista o contradicţie între baza socialistă a Uniunii Sovietice şi suprastructura sa politică, astfel că suprastructura nefastă nu putea să dăinuie. (Şi nici n-a dăinuit: ceea ce el nu a putut să conceapă a fost că suprastructura avea să distrugă o dată cu ea şi baza socialistă.) Posibilitatea acelei contradicţii era greu de explicat în termeni marxişti? Nimic mai simplu: istoria avea să se îngrijească de o rezolvare finală, aşa cum va rezolva şi alte contradicţii şi astfel totul avea să fie bine. Dezvoltarea ideii originale avea să fie modificată şi atenuată, dar ideea în sine va rămîne importantă şi chiar plauzibilă.

După căderea lui Hruşciov, atît de regretat ulterior în Rusia de unii membri ai generaţiei sale, cei care îşi păstraseră speranţa de a face sistemul să funcţioneze fără deformări – simţind că era adevărata lor ultimă şansă –, a urmat Epoca Stagnării, perioada lui Brejnev. Conform criteriilor generale şi nu prea exigente ale istoriei lumii, nu a fost o perioadă extrem de nefastă. E drept că numărul prizonierilor politici era de ordinul sutelor sau miilor, dar nu mai erau milioane. Nu mai erau arestaţi la întîmplare, ci (dată sau exclusă fiind eroarea accidentală a poliţiei sau răzbunarea personală) pentru disidenţă sau opoziţie. Ştiinţa de carte a devenit cvasi-universală, iar gradul asigurării cu locuinţe pentru populaţie acceptabil (90 de procente dintre moscoviţi, spre exemplu, locuiau în apartamente personale). Nivelul de trai era destul de ridicat în comparaţie cu trecutul, dacă nu cumva era similar cu cel din lumea liberă. Foametea dispăruse, îmbrăcămintea era standardizată, dar decentă. În jurul anilor '60, în metroul moscovit nu puteai

deosebi după îmbrăcăminte un muncitor de un intelectual: şi nici unul dintre ei nu era prost îmbrăcat. Nu puteai să-i deosebeşti nici pornind de la ce citeau: ambii citeau literatură bună, probabil din cauză că nu se găsea altceva.

În comparaţie cu trecutul nu prea îndepărtat, situaţia părea într-adevăr bună. Dacă Uniunea Sovietică ar fi fost o insulă izolată, ţinută la distanţă de lumea din afară, desigur că, în acest caz, departe de a simţi nevoia de reorganizare şi reconstrucţie, sistemul şi-ar fi celebrat cu bucurie propriul triumf. Socialismul ar fi declarat că a atins un nivel de bunăstare fără precedent în istoria omenirii şi, în acelaşi timp, un nivel de libertate nemaiîntîlnit pe plan local, accesibil acum maselor largi (deşi ocazional fusese depăşit de cîteva elite privilegiate). Sub conducerea ţarilor, libertatea era apanajul unui grup restrîns de indivizi, acum cei mulţi erau măcar întru cîtva liberi. Şi va urma, desigur, mai multă bunăstare, poate chiar şi mai multă libertate.

Dar Uniunea Sovietică nu era o insulă izolată. Nici pe departe. Dimpotrivă, ea era angajată într-o competiţie ideologică cu lumea capitalistă, implicată într-o cursă pentru întîietate economică şi militară şi pentru influenţă în Lumea a treia. În vremea lui Hruşciov, Uniunea Sovietică încă mai credea că poate cîştiga.

Totuşi, o dată cu perestroika, devenise cu totul evident că Uniunea Sovietică pierdea în mod indubitabil şi irevocabil în ambele curse. Mai mult, ea s-a văzut într-o dilemă: putea să diminueze decalajul, permiţînd un flux de informaţie între ea şi lumea din afară, dar acest lucru pur şi simplu ar fi generat nemulţumire. Sau putea să controleze comunicarea şi astfel să reprime nemulţumirea, dar în acest caz decalajul ar fi continuat să se accentueze. Gorbaciov a optat pentru deschidere, fără să evalueze însă pe deplin unde îl va duce în final avîntul mişcării.

Dar cum se poate adapta conceptul de socialism în epoca lui Brejnev? Ar fi inutil, incorect şi ridicol să pretindem că era vorba de o continuare a stalinismului şi a cultului personalităţii. *Nomenclaturiştii* încetaseră să se împuşte între ei, în schimb se mituiau reciproc. Succesiunea în funcţii înalte nu mai aştepta decesul natural sau provocat al predecesorului. Teroarea nu mai era întîmplătoare, iar pedepsele pe care le impunea erau relativ moderate. Cetăţenii de rînd care ştiau să tacă, se aflau acum în oarecare siguranţă. Chiar dacă nu-şi ţineau gura

şi provocau autorităţile, indivizii erau pedepsiţi într-un mod relativ uman, numărul de ani de închisoare fiind exprimat printr-o singură cifră. Sentinţa era chiar cea prevăzută (în contrast cu vechiul sistem, în care o condamnare la închisoare „fără drept de comunicare" reprezenta un termen codificat pentru execuţia capitală).

Nu, pur şi simplu nici nu începe vreo comparaţie între această formă socială relativ benignă şi ceea ce omenirea, în general, şi ruşii în special au avut de suferit în trecut, sub stalinism. Şi totuşi, nu se pune problema ca acest tip de societate să fie admirat sau identificat cu vreun ideal strălucitor. Nu era nicidecum atît de îngrozitoare, dar *era* mizeră şi sordidă. Nu pentru asta se sacrificaseră martirii şi nu pentru asta fusese creată omenirea. Mai mult – şi acest lucru i-a cauzat destrămarea într-o mai mare măsură decît mizeria –, după standardele internaţionale, pur şi simplu nu era destul de competitivă. Era incapabilă să concureze pe plan internaţional sau să menţină în permanenţă acel statut de superputere pe care ţara îl obţinuse sub guvernarea lui Stalin.

Deci, dintr-un motiv sau altul, această variantă a sistemului reprezenta tot o deformare, şi nu expresia reală a idealului socialist, cu toate că prima condiţie fundamentală a socialismului – absenţa proprietăţii private – fusese menţinută, iar extremele cultului personalităţii fuseseră evitate. Conceptual vorbind, ne întoarcem încă o dată la acel cerc ce reprezintă intuiţia de bază a socialismului, la eliminarea regulilor de proprietate care permit şi încurajează aviditatea personală şi dorinţa de avuţie. Cu cercul iniţial, ceva era deja în neregulă: deformarea caracterizată prin cultul personalităţii şi prin excesele extreme de putere despotică şi necontrolată, toate acestea fuseseră acum eliminate, fiind considerate nedemne de a face parte dintr-un ideal atît de strălucitor. Acum, un alt segment trebuia şi el eliminat, cel căruia îi corespunde tot ceea ce fusese oficial denumit Epoca Stagnării. Trebuie adăugat că nu există nici o teorie perfect convingătoare sau cel puţin plauzibilă în ceea ce priveşte motivul apariţiei uneia dintre cele două „devieri", ca să nu mai vorbim de ambele. Cea de-a doua nici măcar nu era clar definită. A explica apariţia lor în funcţie de ideile de bază ale teoriei iniţiale, păstrînd în acelaşi timp caracterul plauzibil al acelei teorii, depăşea în mod clar ingeniozitatea oricărui teoretician.

Intuiţia centrală inclusă în idealul socialismului era că înlăturarea controlului privat şi renunţarea la avariţie vor duce la o ordine socială satisfăcătoare; atît de satisfăcătoare, încît se va putea renunţa la orice constrîngere politică. Această idee fusese cîndva modificată, admiţîndu-se faptul că o deformare sub forma cultului personalităţii fusese posibilă şi că ea trebuie să fie eliminată. Acum acelaşi concept părea să cunoască o modificare în plus. Reminiscenţele adevăratului socialism erau din ce în ce mai palide. Devenea limpede că ceea ce contează nu este atît conţinutul pozitiv (proprietatea socială), cît evitarea unor multiple şi, în plus, prost definite serii de defecte cu urmări neprevăzute, care păreau să o însoţească în mod aproape natural. Salvarea părea tot mai mult să depindă de evitarea denaturărilor şi nu de ideea centrală de odinioară a proprietăţii comune. Există oare o limită a numărului denaturărilor? Nu era oare socialismul menit să genereze binele? Or, el părea să producă mai degrabă o mulţime de fenomene opuse valorii, iar condiţiile suplimentare, care să împiedice aceste denaturări, nu păreau uşor de identificat. Salvarea omenirii nu se afla în socialism ca atare, ci mai degrabă în evitarea zonei extinse şi nedefinite a deformărilor acesteia... Teoria existentă privitoare la mîntuire nu conţinea nici o premisă favorabilă pentru a face faţă acestor fenomene.

Ce anume definise de fapt stagnarea? Lipsa de candoare, de democraţie sau de accelerare? Sloganurile sugerau ceva de acest gen, în măsura în care afirmau că introducerea (sau reintroducerea?) acestor valori era acum pe cale de a se realiza. O afacere ciudată: după ce atîta vreme se presupusese că democraţia şi adevărul ar fi inerente noţiunii de societate marxistă, absenţa lor brusc recunoscută şi accentuată, chiar şi fără ipoteza ajutătoare (*Hilfshypothese*) a centralizării excesive şi a adulării puterii personale, era puţin cam stranie.

Oricum, noul segment ce trebuia să fie acum extras din denotaţia iniţială a socialismului nu avea nici el o definiţie chiar atît de clară şi coerentă. Rămăşiţa inerent pozitivă care avea să-şi menţină autoritatea şi atractivitatea politică era ea însăşi la fel de neclară. Şi cîte alte segmente vor mai trebui extrase ca să se ajungă la esenţă, pentru ca aceasta să rămînă pură? Idealul socialist era excesiv de pervertit. Mai rămînea oare ceva? Existenţa unui nucleu, care să rămînă în final, devenea incertă.

Iniţial, centrul de greutate se aflase în intuiţia de bază, în accentul pus pe colectivizarea decisivă a proprietăţii şi pe ipoteza suplimentară deja consacrată că acest lucru îi va face pe oameni mai buni şi societatea mai eficientă. Acest mănunchi de idei îşi exercită propria atracţie şi autoritate politică: imposibil de conceput, în termenii folosiţi de cei ce îl propuneau, fără a-l şi aproba. Noţiunea pură rămasă, sîngerînd abundent datorită amputărilor succesive, nu mai era o armă chiar atît de convingătoare (o aură ontologic garantată a propriei autorităţi). Nu mai putea reprezenta punctul final al unei dezbateri în care fusese implicată pur şi simplu prin propria autoritate internă inerentă. Odinioară, publicul obiectiv persuadat ştia că politica socialistă era *ipso facto* bună, chiar dacă nu înţelegea despre ce este vorba. Acum, această aprobare automată de tip *carte blanche* îşi pierduse puterea.

Povara definiţiei şi a justificării se îndepărtează acum de contemplarea necritică a acelor caracteristici simple atribuite nucleului şi de consecinţele lor sociale ce le însoţesc, în mod automat fiindu-le favorabile: acea povară alunecă mai curînd către problema definirii, identificării şi evitării deformărilor. Nu este o chestiune simplă, ţinînd cont de faptul că ele continuă să apară.

Fiinţaseră deja destule regimuri marxiste, în toate tipurile de climă, în ţări cu istorii din cele mai diverse şi în diferite contexte internaţionale. Varietatea acestor contexte făcea deformarea mult mai greu de explicat decît fusese atunci cînd socialismul era practicat într-o singură ţară, care a avut indiscutabil o istorie tragică şi s-a aflat în situaţii extrem de dificile. Regimurile marxiste au existat atît în ţările dezvoltate, cît şi în cele subdezvoltate; în ţările eterogene etnic şi în cele omogene cultural; în ţări cu tradiţii democratice şi în cele obsedate de autoritarism; în ţări catolice, protestante, ortodoxe, sunite, şiite, budiste, confucianiste şi şamaniste. Unele în Europa, altele în Lumea a treia; unele suportaseră colonialismul, altele nu, iar unele îl practicaseră ele însele: în unele locuri marxismul a învins printr-o luptă locală, în altele, fusese adus de Armata Roşie. Unele erau subordonate faţă de Moscova, altele, măreţe şi impertinent independente, se aflau chiar în conflict cu Patria Revoluţiei. *Toate* combinaţiile posibile par să fi fost încercate în decursul unui experiment excepţional de minuţios controlat,

regizat cu bunăvoinţă de istorie, iar verdictul părea a fi aproape acelaşi: societăţile marxiste se situau între repulsie şi oroare.

S-a renunţat la acest joc în momentul în care definiţia şi justificarea trebuiau să enumere o listă cuprinzătoare şi probabil deschisă a deformărilor ce trebuie evitate, înainte ca idealul principal rezidual să apară şi să se manifeste în toată splendoarea şi eficienţa sa. Ideea marxismului putea să funcţioneze acum doar înzestrată cu o teorie a deformărilor şi în măsura în care cineva putea s-o elaboreze fără să se facă de rîs. Deformările erau infinite, şi ele apăreau în condiţii atît de variate, încît nu exista nici o explicaţie accesibilă. Jocul a fost abandonat, iar idealiştii occidentali rămaşi fideli cauzei au fost îndemnaţi să privească spre „adevăratul socialism" – cel practicat în societăţile marxiste; argumentîndu-se că, deşi întru cîtva deficitar (cine ar contesta-o?), avea în orice caz avantajul de a exista într-o lume reală (şi nu doar într-o imaginaţie romantică), recunoscută a fi compatibilă cu constrîngerile sociale active ale lumii. Aşa şi era: dar, conform standardelor consumeriste internaţionale, răspîndite şi acceptate în timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului XX, acel socialism, chiar dacă putea fi practicat în mod evident, era totodată mult inferior în ceea ce priveşte eficacitatea. Şi acest lucru a dus în final la căderea socialismului, cel puţin în Europa şi în fosta URSS.

Astfel, dacă puterea de atracţie a socialismului trebuie să fie situată nu în nucleul evaziv, ci în absenţa unor imprevizibile şi evident nesfîrşite serii de deformaţii, focarul atenţiei se mută dinspre centru spre eliminarea acelor deformaţii generice, care par să bîntuie atît de persistent esenţa ideală pe care o şi deteriorează, dar din care par să fie emanate. Deformarea se dovedeşte a fi esenţa. Şi exact acest fapt constituie, desigur, tema noastră centrală: dacă există un mod concis de definire a conţinutului social real al idealului societăţii civile recent redescoperite, dacă există o modalitate succintă de explicare a semnificaţiei şi atractivităţii ei politice brusc recăpătate, acestea trebuie căutate chiar aici. Societatea civilă a devenit sloganul sau ideea care însumează în mod intuitiv toate acele caracteristici sociale care în mod normal împiedică apariţia deformaţiilor generale, deformaţii care de fapt nu sînt greşeli ce pot fi evitate, ci un fapt inerent în însăşi ideea centrală.

Combinaţia dintre căutarea virtuţii şi industrialism pare a fi dezastruoasă. Societăţile marxiste sînt ideocraţii, adică regimuri care nu se mulţumesc să îndeplinească o funcţie socială cu cel mai redus cost, ci sînt preocupate de aplicarea unei ordini morale, de răspîndirea virtuţii pe pămînt. Politica devine impunerea dreptei credinţe. Or, o societate industrială este prin definiţie una în care activitatea economică este dominantă şi crucială. A o supune virtuţii, a pretinde că negocierea este improprie şi imorală înseamnă a o supune la constrîngeri incompatibile cu ea. Rezultatul este o falsă faţadă, în spatele căreia se ascund cinismul şi promiscuitatea. Unificarea economiei într-o singură organizaţie şi fuziunea ei cu ierarhia politică şi ideologică nu sînt doar ineficiente: ele duc, în mod inevitabil, la totalitarism şi înşelăciune. Într-o societate industrială, socialismul deplin nu poate fi decît totalitarist – iar totalitarismul nu poate fi.decît socialist. A permite crearea unei zone economice independente înseamnă a lăsa o breşă enormă în sistemul autoritar, dată fiind importanţa economiei. Dat fiind caracterul inevitabil al centralizării politice, a priva societatea civilă de o bază economică independentă înseamnă a o distruge.

22

O NOUĂ DEFINIŢIE POZITIVĂ

Cea mai simplă definiţie a socialismului, care s-a mulţumit să considere realitatea socială existentă, fără a o evalua, ar suna astfel: socialismul înseamnă modalitatea comand-admin de conducere a unei societăţi industriale.

Cei rămaşi devotaţi tradiţiei care atribuie socialismului o încărcătură emoţională pozitivă nu vor fi bineînţeles de acord cu o astfel de definiţie, deliberat şi, după părerea lor, nejustificat înzestrată cu o încărcătură emoţională negativă. Sistemul comand-admin este ultimul din şirul de scuze/explicaţii pentru ceea ce ieşise prost în aplicarea socialismului. Există, aparent, un alt mod de administrare a socialismului, altfel decît prin metoda comand-admin, cu toate că nu este limpede ce mod ar putea fi acesta (se discută despre „socialismul de piaţă" sau despre „piaţa socialistă", deşi acest lucru nu înseamnă altceva decît crearea unei confuzii şi mai mari).

Aici trebuie să ne întoarcem la unele noţiuni de bază. Atunci cînd doi sau mai mulţi indivizi sînt implicaţi într-o activitate oarecare, ce include distribuirea sarcinilor, a responsabilităţilor, a recompensei şi controlului asupra resurselor sau produselor, există anumite metode de determinare a *pattern*-ului corect de cooperare.

1) Ei pot să negocieze unul cu celălalt pînă ajung la un acord, fiecare dintre ei controlînd independent anumite resurse. Această cale este cunoscută sub denumirea de piaţă.

2) Poate să existe o structură de autoritate, astfel că unul dintre ei poate în final să decidă pur şi simplu ce are fiecare de făcut, ce ia fiecare etc. Este sistemul comand-admin.

3) Ei pot face „schimb" reciproc de resurse şi produse şi să fie mulţumiţi unul de celălalt fără prea multă negociere sau comandă. O variantă a acestei posibilităţi, îndelung explorată de antropologi, apare atunci cînd cutuma prescrie cooperarea aparent nesilită, diviziunea muncii etc.

4) Oamenii ar putea probabil da şi coopera „natural" fără dominaţia cutumei, inspiraţi de dragoste pură şi liberă colaborare. Acest lucru devine posibil în condiţiile unei bunăstări avansate şi generalizate, atunci cînd lipsurile îi fac pe oameni indiferenţi faţă de ceea ce posedă celălalt şi cînd natura umană este suficient de transformată pentru ca ei să nu îşi dispute bunurile datorate rangului social, adică tipul de avantaj relativ care trebuie să rămînă prin firea lucrurilor redus, chiar şi în condiţii de prosperitate materială.

S-ar părea că nu există alt mod de clasificare a cooperării dintre oameni şi a distribuţiei de bunuri. Se poate începe prin respingerea celei de-a patra alternative ca fiind în mod cert nerealistă, în momentul de faţă şi probabil pentru totdeauna. Cu siguranţă că nu am atins încă acel nivel de bunăstare, cel puţin nu la nivel global, şi nu există nici un semn, în nici un sistem social, că asemenea transformări în natura umană vor duce la o cooperare spontană. Similar, se poate elimina situaţia 3). În sine, nu este o situaţie lipsită de realism şi fără îndoială că poate fi şi este activă în comunităţile restrînse, închise şi suficient de stabile. De fapt, farmecul unor astfel de comunităţi rezidă tocmai în posibilitatea unei cooperări de o asemenea natură, preferată şi de cele mai multe ori, eficientă.

În consecinţă, rămîn numai două moduri de conducere a societăţilor umane. (Cele două metode pot fi, bineînţeles, combinate între ele.) Să ne ocupăm întîi de sistemul de comandă.

Metoda în sine este relativ neutră. Probabil că este implicit deficitară, în măsura în care este de preferat ca nimeni să nu comande nimănui. Aceasta este, în orice caz, intuiţia morală centrală a anarhiştilor. Dar, practic, este imposibil de imaginat conducerea unei societăţi industriale complexe, care asigură un nivel de trai ridicat, fără instrucţiuni precise, a căror îndeplinire este impusă prin sancţiuni. În marxism, acest lucru devine oarecum neclar, datorită doctrinei care anticipează substituirea guvernării oamenilor prin administrarea lucrurilor, deşi cea din urmă nu poate decît să impună un set de instrucţiuni celor care administrează respectivele „lucruri".

Ceea ce evident contează este pluralismul sistemului: există metode de control asupra celor ce deţin puterea şi este oare puterea limitată în timp şi spaţiu etc.? Un sistem de comandă în care cei ce îşi exercită

autoritatea sînt supuşi regulilor şi în care sancţiunile impuse de ei sînt pertinente şi decente, unde autoritatea de comandă nu devine monopol şi este alocată în funcţie de situaţie – un astfel de sistem de comandă nu poate fi nociv sau, în orice caz, este cel mai bun sistem pe care îl putem pretinde.

Societatea civilă poate fi pur şi simplu definită ca formulă care încearcă să însumeze procedeele ce umanizează elementul comand--admin în societate, a cărui simplă prezenţă este într-o oarecare măsură inevitabilă. Noţiunea de comand-admin devenea peiorativă datorită faptului că era unică, centralizată, non-plurală, ideocratizată (prin includerea funcţiei ideologice şi practicarea ei în spirit absolutist, creditîndu-şi o rectitudine absolută)...

Încît, rămîne problema locului relativ al comenzii şi negocierii. Dacă întreprinderile sînt cu adevărat independente, avem pur şi simplu capitalism de piaţă sub un alt nume: unităţile independente îşi controlează propriile resurse şi astfel generează inegalitatea veniturilor. În schimb, dacă independenţa lor este limitată, adevăratul interes al participanţilor nu poate fi decît pentru putere în cadrul sistemului de comandă (probabil camuflat) şi avem pur şi simplu o nouă variantă a unui centralism birocratic. Noţiunea hibridă şi obscură de „piaţă socialistă" nu se justifică. Unităţile productive pot beneficia de o autonomie reală (şi în acest caz ele se comportă ca într-o economie de piaţă) sau de o dependenţă totală. Democraţia internă cosmetică a întreprinderilor nu afectează această problemă. Poate avea bineînţeles o oarecare valoare: participarea, reală sau pretinsă, poate fi utilă sau eficientă în plan moral. Pe de altă parte, adevărata creativitate, ca şi în artă, ştiinţă sau cercetare, este adesea absolut incompatibilă cu administraţia de comitet: o singură persoană creativă trebuie să se afle la conducere. Dacă un socialism antreprenorial mixt ar fi fost posibil, putem fi siguri că iugoslavii de odinioară, care au încercat cu ardoare să-l găsească timp de decenii, de pe cînd poziţia lor internaţională intermediară le-a dat un motiv serios pentru a fi iniţiatorii Metodei a Treia, l-ar fi identificat. Fără îndoială că întreprinderile hibride funcţionează în unele cazuri – dar aceasta nu este o soluţie generală, ci mai degrabă o încercare de protejare a pietăţii restante a acelora care au ridicat cuvîntul „socialism"

la un statut sacru şi doresc păstrarea lui în panteonul valorilor, chiar şi după evenimentele penultimului deceniu al secolului XX.

În timp ce hibridizarea întreprinderilor individuale pare lipsită de logică în general, hibridizarea societăţii ca întreg ascunde o importantă semnificaţie. Consecinţa nefericită a prăbuşirii sistemului *umma* marxist este că unora ea le pare a fi, cu totul incorect, o reabilitare a generalizării caracterului de piaţă al societăţii, o consolidare a doctrinei statului minim şi pieţii maxime. Acesta este un lucru nefericit, deşi este perfect posibil ca o economie mixtă raţională să fie administrată sub pretextul imaginilor şi sloganurilor hiper-liberale, pe baza principiului implicit că poţi avea desigur o economie mixtă şi o cooperare strînsă între industrie şi autoritatea politică, cu condiţia să o numeşti monetarism strict.

De-a lungul istoriei omenirii, societăţile au fost nevoite să acorde prioritate în primul rînd considerentelor de menţinere a ordinii şi siguranţei şi apoi celor de sporire a producţiei. În orice caz, rareori au dispus de cea de-a doua opţiune. Altfel spus, organizarea politică şi religioasă în general a dominat elementele pur economice. O singură dată echilibrul s-a modificat ireversibil, în condiţii extrem de favorabile – Anglia secolului XVIII avea o infrastructură socială superioară, un echilibru de putere în organizarea politică, şi astfel pieţei i s-a putut da frîu liber. Tehnologia era suficient de puternică şi totodată, din fericire, destul de slabă pentru a nu afecta societatea sau mediul şi a nu permite dominarea societăţii din punct de vedere militar.

Toate aceste lucruri s-au schimbat şi nu se vor mai întîlni niciodată. Tehnologia modernă este extrem de puternică şi posedă un potenţial dezastruos de poluare şi teroare, prin producerea de arme devastatoare, aflate sub controlul unui număr restrîns de persoane. În acelaşi timp, caracterul voluminos al infrastructurii sociale impune ca o foarte mare parte din producţia globală, aproximativ jumătate, să fie controlată de instituţiile politice. Atomizarea societăţii înseamnă că sărăcia moral inacceptabilă nu poate fi împiedicată de familii sau subunităţi sociale, ci doar de instituţiile relativ centrale. Economiile prospere par să fie cele în care unităţile productive efectiv autonome cooperează neoficial, dar în strînsă legătură cu statul. Într-o societate în care centrul

controlează desfăşurarea a jumătate din producţie şi, în orice caz, creează şi controlează climatul economic şi social, toate tranzacţiile sînt de fapt interne. Aceasta este şi va rămîne o societate închisă, orice altceva s-ar pretinde şi s-ar justifica prin ficţiuni legale.

Deci, în trecut, considerentele politice dominau asupra celor economice, iar laturii economice a vieţii pur şi simplu nu i se putea acorda autonomie totală – cu alte cuvinte, o societate de piaţă era imposibilă – pentru că economia era deficitară. Evitarea foametei putea fi garantată doar politic. O eliberare a pieţei de sub controlul politic ar fi fost catastrofală. În viitor, o adevărată economie de piaţă va fi imposibilă din motivele exact opuse – pentru că economia este excesiv de puternică. Efectele secundare ale activităţilor economice, dacă nu sînt preîntîmpinate, vor distruge totul – mediul, patrimoniul cultural, relaţiile umane. Ele trebuie pur şi simplu supervizate politic, deşi controlul poate fi – şi probabil că ar trebui să fie – mascat de consens, negociat şi subtil. Economia trebuie să fie destul de liberă pentru a furniza instituţiilor pluraliste bazele lor, dar nu destul de puternică pentru a distruge lumea.

Din toate aceste motive, societatea industrială este obligată să fie şi să rămînă o economie mixtă, cu toate că poate foarte bine să folosească un folclor ideologic destul de diferit pentru relaţiile ei publice şi imagine. Dar instrumentul instituţional care umanizează elementul de comandă al acesteia este pluralismul conţinut în noţiunea de societate civilă, iar pre-condiţiile ei conţin necesitatea unui sistem productiv pluralist. Dacă socialism ar însemna existenţa unor constrîngeri politice asupra economiei, atunci aproape toate, sau *toate* societăţile fără excepţie ar fi socialiste. Greşeala socialismului în calitate de credinţă aducătoare de mîntuire consta în presupunerea că natura specifică acelui control social era ceva oarecum de la sine înţeles, ceva care îşi va dovedi caracterul unic de îndată ce va fi desfiinţat controlul privat şi în cadrul căruia cu cît controlul colectiv era mai complet, cu atît era mai bine. Nimic nu este mai departe de adevăr. Socialismul mesianic, care punea semnul de egalitate între controlul asupra economiei şi mîntuire, avea să înveţe acest lucru într-un mod dur : a fost obligat să caute o teorie a deformărilor. Nu a fost cu adevărat capabil să dezvolte una. Mai bine să începi de la capătul opus şi să încerci să găseşti o formă benignă

de control politic în mulţimea celor maligne (deformări). S-ar putea ca un control politic echilibrat prin existenţa unui grup autonom de unităţi de producţie să ofere răspunsurile – anume că societatea civilă *este* soluţia.

Există nenumărate forme de control social, multe dintre ele, sau majoritatea, respingătoare. Calitatea sau defectul se ataşează *tipului* de control, şi nu naturii sale. Şi el nu trebuie să fie atît de desăvîrşit sau de extrem încît să facă imposibilă susţinerea din partea economiei a unor forţe care să asigure o contrapondere statului. Într-un anumit sens, este încă adevărat că „acum sîntem toţi socialişti" : deoarece întrebarea nu este *dacă*, ci *ce fel* de socialism (adică ce fel de control politic asupra producţiei) trebuie să existe, cît de complet şi cum poate fi, la rîndul lui, supervizat. Iar răspunsul va fi că acel control trebuie să fie capabil să evite dezastrul ecologic, sărăcia sau pericolul şomajului ; o dată ce aceste obiective vor fi asigurate, controlul ar trebui să fie mai mult simbolic.

23

„NESFÎNTA ALIANŢĂ"

Epoca parităţii dintre două sisteme mondiale (din 1945, adică din momentul cînd sovieticii s-au aflat în posesia armelor nucleare, pînă la sfîrşitul anilor '80) a avut unele caracteristici distincte şi pronunţate. A fost o perioadă de pace mondială bazată, cum se spunea, pe pericolul unei distrugeri atomice reciproce.

Dacă nu ar fi existat ameninţarea nucleară, fără îndoială că un al treilea război mondial ar fi avut loc: au existat anumite momente de criză în care ambele tabere, în condiţii normale, au devenit conştiente că nu pot da înapoi fără să-şi pună irevocabil în pericol prestigiul şi, prin aceasta, să-şi slăbească poziţia în mod iremediabil. Teama faţă de o asemenea umilire şi faţă de consecinţele ei, precum şi speranţa în victorie, deşi scump plătită, ar fi îndemnat fiecare parte să se menţină pe poziţii ; dat fiind că cele două poziţii erau incompatibile, războiul ar fi izbucnit.

Totuşi, armele nucleare au schimbat totul. Ambele părţi ştiau că de data aceasta nu vor exista învingători şi că preţul războiului ar fi mult mai mare decît orice se putea cîştiga prin el. A ameninţa cu un război mai avea încă un sens, dar a-l purta nu. Poate oare cineva să ameninţe cu ceva ce ar fi însemnat şi pentru el o sinucidere ? Iată o întrebare care s-a pus adeseori, iar răspunsul pare a fi afirmativ. În orice caz, echilibrul nuclear de putere a funcţionat, iar pacea globală a fost menţinută. Războaie au fost purtate doar prin reprezentanţii din Lumea a treia.

Sistemul mondial generat de această situaţie a fost ciudat. Războiul direct devenise acum imposibil, sau în orice caz era împotriva intereselor celor capabili să-l poarte singuri, deci un astfel de război nu putea avea loc. Dar războiul prin reprezentanţi era perfect realizabil şi a avut loc destul de des. S-a dovedit că în aceste războaie, desfăşurate în condiţiile unui teren dificil (munte, junglă), tehnologia nu mai avea nici o importanţă, sau cel puţin nu intervenea decisiv, în timp ce fermitatea,

capacitatea de a înfrunta dificultăţile, voinţa brutală de a te impune duşmanilor şi prietenilor, organizarea strictă, disciplina dură şi convingerea aveau o importanţă mult mai mare. Poate că marxismul nu a reuşit să fie un calvinism al Dezvoltării Economice Colective şi Emulative (aşa cum am crezut şi eu cu mult timp în urmă că ar putea fi), dar s-a dovedit a fi în China şi în Asia de Sud-Est un bun sergent prusac de instrucţie. De două ori în Indochina şi o dată în Algeria şi Afganistan (deşi în ultimele două cazuri, bineînţeles, fără folos pentru ideologia marxistă), forţele tehnologic superioare ale unei ţări dezvoltate au fost în final înfrînte de organizaţii locale, sau cel puţin au fost epuizate şi determinate să se retragă, parţial şi datorită opiniei publice interne şi internaţionale. Adversarii lor erau susţinuţi cu provizii şi din punct de vedere diplomatic de către membri ai lagărului mondial rival. Lecţia a fost bine învăţată, iar perioada a cunoscut sfîrşitul imperiilor coloniale „de peste mări", cu toate că echilibrul militar de putere continua să favorizeze tehnologia avansată (după cum s-a dovedit în războaiele din Insulele Falkland şi în cel din Golf) sau să o favorizeze cu mult mai mult decît o făcuse înainte. Timiditatea intervenţiei din fosta Iugoslavie dovedeşte cît de profund a fost învăţată lecţia.

O dată cu alianţa sovieto-americană de scurtă durată care a urmat perestroikăi, acest sistem, oricît ar fi fost de valoros, a ajuns la un sfîrşit. Poate că ne aflăm în faţa unui nou tip de ordine internaţională, deşi încă nu ştim cum va arăta. Anumite posibilităţi totuşi au fost evidenţiate prin războiul din Golf.

Apare un nou element: direcţia dezvoltării tehnologiei militare. Detaliile sînt specializate şi tehnice, dar nu există nici o îndoială asupra tendinţei generale. Arsenalele de arme de distrugere în masă, aproape imposibil de controlat, devin mai ieftine, mai mici, mai uşor de ascuns, mai uşor de montat, de manipulat şi de plasat. Şi totuşi, ele nu sînt universal accesibile: numai societăţile care dispun de sisteme industriale suficient de sofisticate, de o intelectualitate ştiinţifică într-adevăr competentă, de o bază demografică şi financiară adecvată pot în prezent să posede şi să dispună în mod eficace de aceste arme cumplite. Cu toate acestea, tendinţa generală este evidentă: nu peste mult timp armele cumplite de distrugere sau contaminare în masă vor deveni accesibile tuturor, oricărui guvern şi grup politic non-guvernamental,

care doresc să le utilizeze în scopuri de şantaj sau terorism. Nu se poate preciza cu certitudine cînd, dar acea zi nu poate fi prea departe. Sensul curbei dezvoltării tehnologice este evident pentru toţi.

Consecinţele politice ale acestei situaţii sînt şi ele evidente. Mai devreme sau mai tîrziu, un grup oarecare va ameninţa, de exemplu, cu utilizarea unei arme chimice sau biologice care va declanşa o reacţie în lanţ. Acest grup poate folosi această capacitate pentru a şantaja restul omenirii, fie pentru a-şi urmări propriul interes, fie urmărind cu fanatism un oarecare obiectiv ideologic. Restul omenirii va avea de ales atunci între capitulare şi distrugere, şi pentru că situaţia s-ar putea foarte bine repeta, distrugerea colectivă pare în final inevitabilă. În timpul războiului rece, am avut noroc, deoarece pericolul distrugerii reciproce stătea în mîinile a două puteri relativ raţionale, reţinute şi realiste. Deşi una dintre ele era o ideocraţie asigurată de propria credinţă că victoria sa era inevitabilă, în realitate, ambele părţi erau inspirate de o prudenţă pragmatică. Nu putem spera să fim atît de norocoşi la nesfîrşit. Numai instaurarea unei puteri mondiale, înzestrate cu mijloacele şi voinţa necesare împiedicării oricărui grup de a recurge la un astfel de şantaj, poate asigura supravieţuirea omenirii.

Este destul de uşor de predicat oportunitatea unui guvern mondial şi ceva mai greu de elaborat metodele realiste prin care acest scop poate fi atins. Este de presupus că va trebui mai întîi să aibă loc un război nuclear realmente îngrozitor, înainte de a se genera o politică pentru crearea autorităţii centrale care să împiedice repetarea dezastrului. Cu toate acestea, Lumea Internaţională care s-a cristalizat în timpul perioadei care a precedat războiul din Golf ne dă o oarecare speranţă – ar fi greşit să spunem mai mult – că instituţionalizarea controlului adecvat pentru prevenirea războaielor total distrugătoare nu poate fi chiar atît de departe. Cu alte cuvinte: în prezent nu există doar imperativul unei autorităţi mondiale centrale, ci şi o bază socială realistă pentru apariţia acesteia.

Mai simplu – simplificările nu subminează argumentarea – să presupunem că există două tipuri de sisteme politice în lume, cele industrial dezvoltate şi cele subdezvoltate. Să începem cu cea de-a doua categorie.

Regimurile din Lumea a treia diferă destul de mult între ele şi sînt, într-o proporţie semnificativă, extrem de periculoase. Motivul nu este

greu de înțeles. Autoritățile unui sistem politic pre-industrial pot lesne cumpăra sau primi, sub formă de „ajutor" de la statul protector, echipament militar sau de poliție, ceea ce le facilitează controlul asupra societății respective. Resursele locale nu se compară cu cele furnizate ca ajutor statului client. Din motive ce au fost operaționale de-a lungul istoriei omenirii, cei care dețin puterea în interiorul unor astfel de sisteme politice nu sînt interesați de promovarea „dezvoltării". Propriile privilegii depind de monopolul deținut de ei asupra puterii în cadrul societății și nu de productivitatea societății ca întreg. Regimurile respingătoare din Lumea a treia se aseamănă adeseori cu majoritatea statelor pre-industriale care erau despotice, brutale și exploatatoare. Singura diferență este că aceste versiuni contemporane pot împrumuta și împrumută armament coercitiv mai sofisticat și îl folosesc pentru a stăpîni o societate inferioară din punct de vedere tehnologic. Decalajul de putere este astfel mai mare ca oricînd și înclină în favoarea autorităților, atît timp cît acestea păstrează monopolul constrîngerii.

Deși aceste dictaturi imorale există în Lumea a treia, este interesant faptul că în general ele nu sînt foarte războinice și nu reprezintă o amenințare majoră pentru vecinii lor sau pentru pacea lumii. Acest lucru, încă o dată, nu este întîmplător, ci urmărește logica situației. Războiul este un joc imprevizibil și în general unul cu scor nul (sau mai rău). Șansele celor două unități combatante nu pot fi *ex hypothesi* decît în cel mai bun caz egale: nu pot cîștiga amîndouă, în schimb ambele pot să piardă. Principele unei dictaturi neînsemnate se află în poziția pe care Machiavelli a descris-o pentru predecesorul său din Renașterea italiană: el se află într-o situație fără cîștig - dacă generalii săi cîștigă lupta împotriva dușmanului, ei se vor îndrepta împotriva lui, iar dacă aceștia pierd (sau sînt gata să piardă), dezertează. Dat fiind nivelul scăzut de loialitate atît din partea ofițerilor, cît și a populației, războiul este extrem de riscant, iar șansele micului dictator de a învinge sînt mult mai puțin decît egale. În plus, a deveni dictatorul a două principate mai mici în loc de unul singur nu reprezintă un cîștig atît de important și, incontestabil, diferența nu este nici pe departe la fel de mare ca aceea dintre a fi dictatorul unui singur principat și a nu fi deloc dictator, chiar dacă presupunem că poți să scapi fără a fi capturat și pedepsit de regimul succesor. Nu poate exista nici urmă de îndoială în ceea ce

priveşte strategia corectă: forţele armate se află acolo pentru a fi folosite împotriva opoziţiei interne, iar conflictul extern trebuie să fie evitat. Posibilele cîştiguri sînt nesigure, pierderile sînt probabile şi dezastruoase.

Evoluţia dictaturilor în lumea subdezvoltată a fost în general în conformitate cu logica acestui argument. Lumea decolonizată a trăit cîteva războaie, dar nu prea multe, mult mai puţine decît ne-am fi aşteptat. Aceste războaie nu erau conflicte propriu-zis locale, ci expresii ale unei confruntări mai largi, în care combatanţii locali acţionau pur şi simplu ca urmare a unui ordin sau, cel puţin, în urma unei masive încurajări din partea protectorilor de bloc. În general, dictatorii locali şi-au folosit, destul de inteligent din punctul lor de vedere, propriile resurse, deseori neînsemnate, pentru a-şi asigura mijloace adecvate pentru dominaţia internă, şi-au limitat ambiţiile externe şi au profitat de faptul că vecinii lor aveau aceleaşi reţineri. Un dictator diabolic, care s-a autoproclamat împărat şi a folosit simboluri napoleoniene, s-a abţinut totuşi în mod vădit de la orice încercare de expansionism napoleonian. Dezechilibrul de putere între mijloacele de constrîngere importate şi cele create în replică pe plan local este atît de mare, încît avantajul este de partea aparatului de stat şi direcţionat împotriva opoziţiei interne. (Revoluţiile de palat din interiorul *aparatului* au şanse mult mai mari şi se produc într-adevăr.) Deci, situaţia generală favorizează dominaţia politică şi stagnarea economică.

În ansamblu, Lumea a treia nu a reprodus beligeranţa aproape continuă şi practic ritualizată a feudalismului sau a societăţilor tribale. Se poate risca presupunerea că dependenţa de război a baronilor feudali se explică prin superioritatea apărării faţă de atac: tocmai pentru că fiecare dintre seniori se află relativ în siguranţă în interiorul proprietăţii sale, fiecare îşi poate permite luxul, exerciţiul, distracţia să-şi consolideze statutul prin incursiunile ocazionale împotriva fortăreţei celuilalt. După ce recolta se află la adăpost, două triburi vecine îşi pot permite o luptă rituală anuală, la finalul căreia scorul se aseamănă cu rezultatele acelor meciuri de fotbal din divizia A, unde ambele echipe folosesc o strategie defensivă şi unde scorul este ceva de genul 2-1. Scorul se adaugă la punctajul inter-tribal pe termen lung, astfel încît, o dată cu trecerea timpului, totul se echilibrează. Armele moderne, chiar şi cele mai puţin sofisticate, sînt totuşi prea puternice pentru forme de

violenţă atît de uşoare, iar posesorii lor din lumea subdezvoltată tind să le limiteze utilizarea împotriva rivalilor interni mai curînd în scopul fundamental al menţinerii la putere, decît să le irosească pentru luxul relativ al unei aventuri externe şi în mod inevitabil riscante.

Deci, să fie oare o himeră teama de nişte arme efectiv îngrozitoare şi capabile de şantaj, aflate pe mîini iresponsabile? Nu chiar.

Mai întîi să ne gîndim la lumea dezvoltată, reprezentată de societăţile în măsură să producă cele mai puternice arme, parţial sau total din resurse proprii şi fără ajutor extern. Dacă o superputere ce satisface această descriere se decide să şantajeze restul lumii – ori vă supuneţi, ori pierim cu toţii –, *nu se poate face absolut nimic*. În acest context, dilema morală profundă şi interesantă – dacă într-o astfel de situaţie ar fi mai bine să ne supunem sau să opunem rezistenţă – devine inutilă. Interesant şi relevant în acest context este că – ocazional se mai primesc şi veşti bune –, pentru moment, cel puţin, nu pare probabil ca o superputere să acţioneze astfel.

În contrast, să ne gîndim la contextul începutului de secol XX, cînd în lumea dezvoltată existau deja mari puteri care cu siguranţă ar fi recurs la un astfel de şantaj, dacă ar fi putut. În prezent, acest pericol teribil nu mai pare a fi iminent. Ar putea desigur reveni în orice moment, iar noi nu-i putem deloc garanta absenţa pe viitor, dar, cel puţin pentru moment, această oroare nu pare să ne ameninţe orizontul. De ce sîntem atît de norocoşi?

Răspunsul este foarte relevant pentru tema noastră centrală, deoarece el poate fi rezumat după cum urmează: marile puteri şi societăţile pe care acestea le conduc, deşi este posibil să nu se exprime astfel, s-au convertit la valorile şi axiomele asociate ideii de societate civilă. Onoarea şi gloria militară nu mai sînt considerate valori în sine; nimeni nu mai gîndeşte şi nu mai reacţionează ca un aristocrat războinic şi nimeni nu mai măsoară bogăţia în hectare. Este apreciată productivitatea, care se ştie că nu are nici o legătură cu forţa militară (nici măcar una indirectă) şi cu teritoriul, nici măcar cu controlul direct asupra resurselor naturale. Este susţinut pluralismul instituţional, economic şi politic şi o ideologie de compromis care nu se absolutizează şi nu sacralizează societatea. Aşadar, puţine şanse pentru un război sfînt, de vreme ce nu se mai sacrifică nimeni pentru patrie, onoare sau glorie.

Aceasta este tendinţa generală a ţărilor puternice şi dezvoltate. Unele dintre ele au evoluat în această direcţie de-a lungul secolelor ; altele au fost convertite la ea prin înfrîngere militară, urmată de o strălucită victorie economică după 1945, iar altele au fost convertite printr-o remarcabilă şi decisivă înfrîngere în cursa economică inter-ideologică din lumea postbelică (1945), o cursă al cărei rezultat devenise vizibil pentru toţi la sfîrşitul anilor '80.

Anul 1989 poate rămîne în istorie ca un punct culminant al victoriei valorilor productive asupra celor rivale. Anul 1945 a însemnat victoria producătorilor asupra adepţilor unei variante industriale a valorilor de onoare şi patrie ; 1989 a însemnat victoria interesului asupra unei variante industriale a credinţei şi mîntuirii, care implica transformarea virtuţii în interes de stat. Războiul rece s-a dovedit a fi una dintre cele mai decisive dispute din istorie : una din părţi s-a prăbuşit în mod ruşinos, şi-a recunoscut public înfrîngerea şi a declarat în faţa întregii lumi că idealurile ei erau false, iar trecutul, o totală şi ruşinoasă greşeală. Şi totuşi, războiul rece a rămas război *rece* ! Contrar logicii normale a conflictului, partea înfrîntă nu a mers mai departe şi nu a ameninţat – cum ar fi putut s-o facă – cu o sinucidere în masă. Victoria economică a fost suficientă şi l-a determinat pe învins (al cărui potenţial militar a rămas intact şi formidabil) să capituleze. Poate că a fost prima oară în istorie cînd o luptă pur economică, neconfirmată (nici chiar de dragul formei sau onoarei) pe nici un cîmp de luptă, a fost categoric decisivă. Adevăraţii jucători de şah nu-şi insultă adversarii jucînd în continuare într-o situaţie pierdută : ei abandonează. Conducerea sovietică nu s-a comportat nici ca un învins dornic de răzbunare, nici ca un samurai constrîns de onoare : ea a abandonat. Poate că şi cultul şahului în fosta URSS a avut o oarecare influenţă benefică...

Dar există, desigur, în cadrul acestei tabere a învinşilor în cursa ideologică nu numai o singură mare putere, ci două. Reacţia lor în faţa înfrîngerii este oarecum diferită. După unele surprinzătoare şovăieli din partea conducerii, ruşii au optat pentru liberalizare în speranţa (oarecum problematică) de a obţine un progres economic, sau cel puţin să-l facă posibil. În timp ce liberalizarea intelectuală era indiscutabil realizată, succesul economic nu era, iar eşecul economic continuă să pună în pericol întregul experiment.

Prin contrast, conducerea chineză, în timp ce a experimentat în mod efectiv şi, după cîte se pare, nu fără succes liberalizarea economică, s-a opus ferm şi hotărît liberalizării politice şi nu a ezitat să recurgă la forţă şi să rişte pierderea de vieţi prin aplicarea acestei politici. Ea a optat pentru o dictatură de dezvoltare ideologic oportunistă care, în interesul stabilităţii, perpetuează organizarea politică, disciplina şi, oficial, ideologia totalitarismului marxist. Dar nici în prezent chinezii nu respectă ideologia: ei sînt probabil influenţaţi de prejudecata că orice demers superficial de remediere a sistemului şi a stîlpului său ideologic poate fi catastrofal – după cum a arătat-o experienţa rusească.

Nu există, desigur, nici o umbră de îndoială în ceea ce priveşte răspunsul la întrebarea care din aceste două atitudini este mai atrăgătoare din punct de vedere moral: lupta plină de pasiune pentru o viaţă liberă, combinată cu incapacitatea economică specifică ruşilor, reflectată în perestroika şi în consecinţele acesteia, este profund înduioşătoare. Nici o altă ţară nu a avut o istorie mai obsedată de autoritarism şi violenţă decît Rusia; nici o altă ţară nu are o literatură care să exprime cu atîta pasiune o luptă pentru valori contrare. Nebunia liberalizării reflectă întocmai această atitudine a Rusiei. Calculul rece al Chinei privitor la faptul că progresul economic trebuie să aibă loc într-o primă etapă şi că schimbările politice (dacă vor urma) trebuie să aştepte, nu este ceva însufleţitor. Din păcate, s-ar putea prea bine ca să fie strategia corectă: o ţară prosperă şi în curs de dezvoltare poate în cele din urmă să liberalizeze fără teamă, în timp ce liberalizarea într-o perioadă de colaps economic şi criză va fi în final auto-distrugătoare şi ar putea foarte bine să ducă la un nou tip de dictatură. Este prea devreme pentru a ne da seama de acest lucru şi se poate doar spera că temerile pesimiste se vor dovedi nejustificate. Dar ar fi o greşeală să prezentăm situaţia altfel decît este.

Totuşi, din punctul de vedere al problemei în discuţie – societatea civilă şi ordinea internaţională – este relevant că nici una din cele două mari patrii de odinioară ale revoluţiei nu este realmente în antiteză cu idealurile societăţii civile. Fosta Uniune Sovietică le-a îmbrăţişat deschis, deşi, în perioada de după puciul din august 1991, ţara pare a fi în pragul dezintegrării şi al colapsului economic. Nu se poate spune acelaşi lucru despre China. Poziţia liderilor ei nu este atractivă, dar nu reiese că ei

ar fi neapărat ostili faţă de un condominiu al lumii tacit sau chiar non-tacit, bazat pe o alianţă a marilor puteri industriale hotărîte să împiedice şantajul militar de oriunde ar veni acesta, dar în rest, exprimat mai liber, administrînd lumea în termenii convenţiilor unei societăţi civile.

Dacă marile puteri industriale par să se orienteze în această direcţie, iar micile dictaturi nu constituie în general nici o ameninţare, unde se află pericolul ? Evenimentele care au dus la războiul din Golf au clarificat dilema.

Există regimuri care posedă o bază tehnologică industrială destul de puternică pentru a căpăta la timpul potrivit un potenţial real de şantaj ameninţător şi, de asemenea, o bază demografică şi socială destul de largă pentru un asemenea ţel. Irakul a fost şi este în mod evident o astfel de ţară.

Motivaţia ? Există două posibilităţi (care nu se exclud reciproc şi sînt întru cîtva suprapuse) : conducătorul unei astfel de ţări ar putea fi adînc înrădăcinat în unul din acele sisteme politice bazate pe patronaj, în care cîştigătorul ia tot şi în care îndurarea faţă de duşmani sau orice fel de ezitare a celui care deţine puterea este considerată pur şi simplu o slăbiciune demnă de dispreţ. De asemenea, nu se aşteaptă nimeni la o reţinere similară din partea partidei opuse, deoarece ar însemna propria distrugere a celui care o manifestă. Liderul respectiv poate fi profund acaparat de spiritul de fanfaronadă virilă care în mod normal caracterizează cultura politică a unor astfel de sisteme. Aşa era, în definitiv, cultura politică a majorităţii societăţilor agrare. În schimb, societatea respectivă ar putea fi un sistem *umma*, o comunitate charismatică sincer şi total angajată sau ai cărei lideri sînt devotaţi validării absolute a viziunii sale religioase şi obligaţiei morale de a o impune oricînd comunitatea deţine puterea. Legea musulmană îi obligă în mod formal pe liderii musulmani să poarte războiul sfînt în vederea extinderii credinţei cel puţin o dată la zece ani – timpul maxim permis armistiţiului cu necredincioşii – *dacă* circumstanţele sînt favorabile şi victoria este suficient de probabilă. Cine ştie, date fiind posibilităţile nebănuite ale tehnologiei moderne, cînd poate fi considerată neîndeplinită acea condiţie finală crucială ? Unii dintre acei lideri ignoră discret obligaţia şi vor continua să se comporte astfel. Alţii dimpotrivă.

Explicaţia fundamentală a războiului din Golf nu era că Saddam violase legea internaţională, ci faptul că fusese foarte aproape de a dobîndi o poziţie (în special dacă ar fi reuşit să controleze întreaga zonă producătoare de petrol a Golfului) din care el ar fi fost în stare să şantajeze lumea, mai ales dacă ar fi combinat controlul zonei petroliere cu capacitatea de a lansa o încărcătură nucleară chiar şi asupra duşmanilor îndepărtaţi. Nu păream a fi prea departe de toate acestea. Distrugerea parţială a dispozitivului său de război a fost posibilă datorită conversiei recente a sistemului mondial dual, din unul în care doi rivali nu-şi permiteau unul celuilalt să-şi impună voinţa asupra ţărilor Lumii a treia (făcînd complet abstracţie de valorile oricărui conflict particular) în unul nou, în care există în fruntea ligii industrial-tehnice o alianţă de state care fie că se află în posesia valorilor societăţii civile, fie că sînt dornice să le adopte pînă la urmă. Este puţin probabil că această alianţă va iniţia o cruciadă în numele societăţii civile, impunînd-o în lume printr-un redescoperit entuziasm misionar. Este totuşi posibilă apariţia – şi s-a făcut deja o repetiţie necostumată – unui tip de condominiu mondial, care să se mulţumească cu distrugerea potenţialilor şantajişti.

Războiul din Golf ar putea semnifica primul pas în stabilirea unui precedent pentru acest tip de guvernare a lumii, limitat, dar funcţional şi realist. Comunităţile de necredincioşi internaţionali, societăţile de consum care nu mai sînt obligate nici la Onoare şi Patrie, nici la Credinţă Totală, ci au doar o preocupare pragmatică şi pluralistă pentru bogăţie, nu s-au instituţionalizat ca o nouă Nesfîntă Alianţă permanentă de păzitori conservatori ai păcii şi nu au codificat legea pe care se bazează alianţa. Un lucru regretabil, dar remediabil în viitor.

24

DEMOCRAŢIE SAU SOCIETATE CIVILĂ

Transformarea Europei de Est, începută în 1985 şi avînd punctul culminant în 1989 şi în lovitura eşuată din august 1991 de la Moscova, este cunoscută sub numele de „democratizare". Este acest cuvînt de preferat mai curînd decît noţiunea de „societate civilă"?

Poate nu depinde prea mult de alegerea unui simplu cuvînt, dar în ansamblu s-ar părea că „societate civilă" este o formulă mai bună. Defectul „democraţiei" constă în naivitatea modelului pe care-l propune, încurajîndu-i pe cei ce-l folosesc să-l ia în serios. Modelul fundamental va fi cel al unei societăţi care reprezintă rodul voinţei participanţilor sau al membrilor ei. Aşadar, o viziune care ar face societatea sănătoasă, dacă ar exprima, ar reflecta sau ar aplica cu adevărat voinţa membrilor ei, sau patologică, în cazul în care această voinţă ar fi anulată printr-un mijloc sau altul.

Aceasta, desigur, constituie şi sursa atractivităţii termenului: teoria construită în jurul lui oferă soluţia la problema validării. Într-o lume în care credinţa în fundamentul transcendent al valorilor este absentă, voinţa umană pare a fi moştenitorul natural şi plauzibil, chiar unic. Ce altceva ar mai putea justifica măsurile sociale în afara consimţămîntului nostru? „Democraţia" ar putea atunci să reprezinte numele singurei baze plauzibile pentru autoritatea socială. Democraţia pare singura sursă de legitimitate politică într-o lume secularizată şi naturalizată.

Se iveşte atunci o întrebare stînjenitoare: ar putea ea la fel de bine valida, fără crasă circularitate şi prejudecată, tranziţia *de la* o lume a credinţei transcendentale şi a obligaţiilor acesteia, de la o lume în care voinţa umană nu este suverană iar virtutea constă în supunere în faţa unei voinţe superioare, *spre o* lume care s-a lepădat sau se leapădă de o astfel de credinţă sau care se abţine să o ia în serios, fiind, prin urmare, orientată înapoi către voinţa umană? O asemenea tranziţie nu poate fi

ea însăşi validată prin „voinţa umană" fără circularitate sau prejudecată. Fiecare astfel de lume se autovalidează şi se bucură de sprijinul cetăţenilor ei: şi nu există o a treia, care să aleagă între ele.

Cu siguranţă că, în mod normal, societăţile şi organizările lor nu sînt şi nici nu pot fi cu adevărat alese prin voinţa membrilor lor. Oamenii se nasc şi trăiesc în cadrul instituţiilor şi culturii societăţii lor, pe care le consideră deseori ca atare, aşa cum vorbesc limba de fiecare zi. Ei sînt modelaţi prin cultura în care trăiesc şi nu ajung în ea complet formaţi şi capabili să *aleagă* o societate care să le fie pe plac. O cultură este un sistem de prejudecăţi. Instituţiile sociale şi culturile sînt rareori alese: ele reprezintă destinul nostru, nu şi alegerea noastră.

Modelul normativ sugerat prin noţiunea de democraţie are exact aceleaşi asocieri oarecum derutante. El propune indivizi care sînt deopotrivă pre-sociali şi totuşi complet formaţi, capabili să evalueze opţiunile sociale din exterior. Bineînţeles, oamenii sînt adeseori nemulţumiţi de modul în care se desfăşoară lucrurile în comunitatea în care trăiesc şi, într-un anumit mod negativ, democraţia se poate considera că este absentă atunci cînd respingerea stării de lucruri curente de către membrii societăţii este nesocotită sau ignorată. Dar, în general vorbind, modelul democratic ignoră faptul că instituţiile şi culturile *precedă* deciziile, nu le *succedă*. Sau mai degrabă acest lucru este valabil pentru toate alternativele fundamentale majore. Democraţia, la fel ca piaţa (a cărei atracţie ideologică ascunde o logică similară), ar putea fi o metodă excelentă de a opera opţiuni relativ minore în cadrul unei structuri complet stabilite, dar fără circularitate şi absurditate nu i se poate acorda capacitatea de a alege între structuri sociale totale sau sisteme de valori. Sau mai curînd: *unele* structuri pre-existente conţin în interiorul lor un mod „democratic" de rezolvare a problemelor minore. Inaplicabilitatea modelului democratic la chestiunile majore nu este o problemă tehnică, ci una *logică*. Problema nu este că chestiunile majore sînt mai superficial rezolvate prin această metodă; mai curînd este vorba de faptul că pur şi simplu nu are nici o logică să le considerăm astfel rezolvate. Cultura ne defineşte identitatea: deci, *cine anume* să aleagă o cultură, cînd nu există pînă acum nici o individualitate, nici o identitate, nici o viziune sau set de valori care să realizeze opţiunea?

Modelul *Mayflower**, aplicabil la situaţia în care un grup de emigranţi, ideologi lucizi, intelectuali serioşi şi conştienţi de sine discută şi elaborează contractul social al unei comunităţi pe cale să o întemeieze, este neobişnuit, deşi posibil cîteodată. Dar, chiar şi atunci cînd se întîmplă (sau în special atunci), el poate fi aplicat întocmai deoarece consensul moral între membrii acestui tip de comunitate există deja. Acest consens mai curînd precedă decît este creat de un act colectiv de voinţă. El este posibil tocmai pentru că o cultură a format deja în mod efectiv grupul constitutiv al unei noi societăţi şi a inspirat membrilor ei voinţa şi conceptele necesare. Departe de a fi un material uman brut, pre-social, pelerinii puritani erau din punct de vedere moral complet formaţi. Tocmai acest lucru a asigurat succesul iniţiativei lor.

Formulările naive ale idealului democratic îl detaşează pe acesta de condiţiile sale instituţionale şi culturale şi tind în mod implicit să sugereze validitatea sa ca atare pentru omenire. De fapt, este îndoielnic că democraţia ar fi în vreun fel înrădăcinată în natura umană. Omul este cu adevărat un animal social şi are nevoie de comunitate ; comunităţile, dacă trebuie să supravieţuiască, au nevoie în general de un sistem de roluri şi poziţii sociale. Acestea nu sînt nicidecum întotdeauna egale şi nu oferă în general tuturor membrilor comunităţii autoritate egală în luarea deciziilor. Societăţile şi comunităţile sînt înzestrate cu o anumită configuraţie de roluri şi în majoritatea cazurilor acest lucru este, la bine şi la rău, nedemocratic. Fie că ne place, fie că nu, este o realitate. Societatea îi creează pe oameni, dar în general oamenii nu îşi aleg propria societate. Nici *opţiunea* şi nici *egalitatea* presupuse de noţiunea de „democraţie" nu sînt inerente sufletului uman sau condiţiei sociale.

Deşi democraţia nu este inerentă condiţiei umane, îi putem recunoaşte o anumită afinitate cu condiţia în care ne aflăm. O societate orientată spre dezvoltare şi, prin urmare, spre instabilitate profesională este predispusă şi spre un egalitarism elementar: ea exclude folosirea unui mecanism de altfel foarte larg răspîndit în alte societăţi, şi anume ierarhizarea permanentă şi forţată a membrilor societăţii în categorii strict separate, de indivizi cu drepturi şi obligaţii diferite, care la rîndul lor îşi interiorizează profund statutul de membri ai unei categorii sau

* *Mayflower* – legendarul vas de pe care au debarcat primii puritani englezi în America (n.tr.).

alteia. Acest mecanism, deosebit de eficient în funcţionarea societăţilor, în condiţii normale, asigurînd stabilitate şi încurajînd recunoaşterea rolurilor atribuite individului, este exclus la noi sau, dacă se încearcă utilizarea lui, duce la grave crize şi tensiuni. Singurul efort recunoscut şi sfidător vizînd stabilirea unui sistem de caste în condiţii moderne, apartheidul sud-african, a eşuat evident.

Repet, nu este uşor pentru acest tip de societate să fie un sistem *umma*, o ideocraţie. O societate dependentă de o tehnologie în ascensiune şi, prin urmare, de o bază cognitivă solidă nu poate absolutiza sau îngheţa viziunea ei asupra lumii. O astfel de societate ajunge la o conştiinţă a independenţei adevărului natural faţă de societate şi de exigenţele ei şi este dificil pentru ea să interiorizeze conştiinţa unei revelaţii definitive şi finale. Rafinamentul ei în ceea ce priveşte conceptualizările alternative ale aceluiaşi material şi perceperea separabilităţii problemelor face dificilă sau imposibilă adoptarea unei viziuni care poartă în sine o distribuire autoritară a drepturilor şi obligaţiilor şi justificarea unor astfel de atribuiri. Ideea Conducerii universului practicînd favoritismul cognitiv şi nepotismul printre propriile lui creaţii – ceea ce reprezintă semnificaţia Revelaţiei – este respingătoare din punct de vedere moral într-o societate a cărei Constituţie (consacrată implicit) proclamă un acces egal şi simetric la adevăr. Un anumit grad de secularizare, sau în orice caz un compromis între cercetarea reală şi formulările rituale, este necesar în interiorul ei. Versiunea seculară a Revelaţiei oferită de marxism a avut o soartă chiar mai nefericită decît religiile tradiţionale declarat transcendentale. S-a prăbuşit cu o rapiditate şi o deplinătate fără precedent în istoria intelectuală a omenirii şi, spre deosebire de religii, în sensul literal, pare să nu fi lăsat practic nici o nostalgie în sufletele celor supuşi atît de sistematic şi profund. „Cine a fost odată catolic, catolic rămîne" nu poate fi parafrazată prin: „Cine a fost odată comunist...". Chiar dimpotrivă : foştii bolşevici sînt cei mai pasionaţi şi mai duri bolşofobi. Bolşevicii nu au repetat modelul iezuiţilor, deşi s-au străduit din răsputeri.

Această societate are nevoie de pluralism economic pentru eficienţa productivă şi necesită pluralism social şi politic pentru a neutraliza tendinţele excesive spre centralism. Dar, înainte de toate, ea face uz de pluralism social şi politic, dar de un tip ad-hoc, special şi modular, care nu sufocă individualitatea şi care, în acelaşi timp, acţionează ca forţă

de contrapondere faţă de centru. Guvernarea majorităţii sau instituţiile reprezentative care simbolizează egalitatea cetăţenilor prin regula „un om – un vot" reprezintă o importantă contribuţie la sistem, chiar dacă ele nu fac parte din însăşi esenţa lui. Absenţa atît a monopolului ideologic, cît şi a celui instituţional este esenţială: nici o doctrină unică nu este sacralizată sau raportată exclusiv la ordinea socială. Poziţiile de putere sînt alternate ca toate celelalte şi ele nu atrag recompense incomensurabile şi nici deosebit de mari.

Teoreticienii democraţiei care operează în abstract, fără a se referi la condiţii sociale concrete, sfîrşesc într-o justificare a democraţiei ca ideal general, dar sînt apoi obligaţi să recunoască faptul că, în multe societăţi, idealul nu este realizabil. Ei rămîn cu un ideal, universal justificat într-un sens bizar, dar unul care în acelaşi timp este irelevant pentru multe societăţi, probabil chiar pentru majoritatea lor, deoarece este considerat inaccesibil pentru ele. Nu este oare mai înţelept să includem pre-condiţiile în noţiunea ordinii dorite şi să operăm cu elemente reale, mai curînd decît cu abstractizări? Modelul abstract presupune în mod incidental un anumit tip de om (individualistul modern, secular în esenţă) şi îl consideră eronat omul-în-general. Se oferă iniţial o justificare abstractă, acceptată ca universal valabilă; apoi se recunoaşte cu părere de rău că idealul universal nu poate fi aplicat în majoritatea condiţiilor impuse de destinul omenirii. Curioasă validitate... Nu ar fi mai înţelept să se specifice condiţiile ce fac idealul realizabil, sau poate chiar obligatoriu, şi să se înceapă cu acestea? „Societatea civilă" este o noţiune reală, care specifică şi include propriile ei condiţii; ea nu recunoaşte ca atare condiţiile impuse, declarîndu-se apoi inaccesibilă pentru majoritatea omenirii, din cauza absenţei pre-condiţiilor adecvate...

Deci, deşi „democraţia" este cu adevărat implicată, instituţiile şi contextul social sînt singurele care o fac posibilă şi care într-adevăr contează. Fără aceste pre-condiţii instituţionale, „democraţia" pierde din claritatea semnificaţiei şi din aplicabilitate. Dacă termenul este utilizat pur şi simplu ca un nume de cod pentru acel set de instituţii, nu i se aduce nici un prejudiciu. Pentru că evidenţiază acele pre-condiţii instituţionale şi contextul istoric necesar, „societatea civilă" este probabil un slogan mai bun şi mai edificator decît „democraţia".

25

PRIVIRE DE ANSAMBLU ISTORICĂ

Există o diversitate de moduri în care oamenii îşi pot organiza viaţa socială. Mult timp, în mod evident, ei au trăit în micro-comunităţi închise, în interiorul cărora tehnologia rămînea rudimentară, iar diviziunea muncii nu putea ajunge prea departe. Putem risca o generalizare cu privire la astfel de comunităţi : în interiorul lor, problema menţinerii ordinii şi siguranţei punea în umbră dorinţa de creştere a producţiei, chiar dacă (puţin probabil) ideea îmbunătăţirii radicale şi susţinute a condiţiilor materiale era prezentă. Aceste mici comunităţi puteau fi mai mult sau mai puţin egalitariste, dar erau în general participative, în măsura în care diviziunea muncii politice nu putea nici ea să se ridice la nivelul la care să se poată vorbi despre excluderea unei mari proporţii din comunitate de la viaţa politică. Aşadar, în acel sens limitat, astfel de comunităţi erau democratice, în măsura în care pur şi simplu nu posedau capacitatea organizaţională pentru a fi radical şi excesiv inegalitare.

Această formă de organizare putea să atingă anumite niveluri de complexitate. Putea de asemenea, în final, să fie suplimentată de un tip diferit de organizare politică, şi anume de unităţi de scară largă. Acestea puteau fi constituite din elemente comunitariste, ca atunci cînd autoritatea centrală este un fel de gospodărie sau clan puternic, sau puteau dobîndi o organizare birocratică diferită de cele comunitariste. Un sistem ierarhic se poate crea independent de orice comunitate, alimentat de la centru şi perpetuat de-a lungul timpului, chiar şi atunci cînd ocupanţii se schimbă.

Viaţa religioasă şi cognitivă a acestor societăţi este dependentă, pe de o parte, de preocupările practice şi, pe de alta, de activitatea rituală. Ritualul subliniază şi impune roluri sociale. Deşi societatea şi religia pot deveni distincte, ele rămîn totuşi strîns relaţionate. O schimbare majoră intervine în perioada pe care unii autori au numit-o „epoca axială" : transcendentul devine conştient de sine ca atare şi se separă de social sau (poate că trebuie precizat) de orice altă formă particulară a lui.

Explicaţia acestui fenomen pare să rezide în faptul că utilizarea scrisului face posibilă şi atractivă codificarea doctrinei, independent de orice grup particular sau ritual. Scrierea oferă ideilor o existenţă independentă, platonică. Concepţia că ideile există independent devine plauzibilă doar dacă se precizează că ele există independent de context, şi acest lucru este posibil doar prin medierea scrisului. O idee în scris capătă o existenţă independentă de autoritatea sau identitatea vorbitorului, care ar putea fi în aceste condiţii necunoscut. Scrierea constituie infrastructura platonismului. În al doilea rînd, urbanizarea creează adeseori populaţii care trăiesc în condiţii dezorganizate şi care în momentele de pericol nu mai pot recurge la segmentul lor comunal – acesta putînd fi pur şi simplu inaccesibil –, în schimb devin receptive la promisiunea de mîntuire, de recuperare accesibilă tuturor, indiferent dacă în această lume sau în alta.

Aceste condiţii generează un nou tip de religie, religia mondială. Există religii pe cale să devină credinţe mondiale. Iudaismul avea o divinitate universală, dar a rămas legat de o grupare etnică. Hinduismul este înzestrat cu o doctrină scrisă, dar întruchipează o organizare comunitaristă social specifică, fără de care el este de neconceput. Dar unele religii, în special în versiunea lor superioară (opusă celei populare), îşi au centrul de greutate mai curînd într-un mesaj decît într-o comunitate sau o instituţie. În acest caz, ele fac parte dintr-o doctrină sau depind de un punct deosebit de revelaţie şi nu rămîn legate de nici o grupare etnică sau organizare politică, sau de o formă oarecare de guvernare pre-existentă – prin care pot fi raportate la o organizaţie pe care ele înseşi o înfiinţează. În măsura în care centrul de greutate se află în doctrina ce oferă mîntuirea, aceasta tinde să codifice doctrina şi poate crea un sentiment al importanţei legăturii dintre dreapta credinţă şi erezie, credinţă şi îndoială şi credinţă rivală. Religia încetează să definească graniţele comunităţilor şi defineşte în schimb limita adevărului.

Prin toate acestea, un nou tip de societate devine posibilă – un sistem *umma* sau o ideocraţie. Aceasta este o societate care caută să aplice un model abstract, pe care-l consideră a avea autoritate, un ideal care are o existenţă independentă în scris. Dacă o societate este într-adevăr definită de credinţa ei, limita acceptării doctrinei devine graniţa comunităţii. Societatea devine atunci umbra credinţei ; şi avem de-a face cu

un sistem *umma*. Astfel de societăţi au fost deseori numite teocraţii, dar este necesară utilizarea unui termen mai cuprinzător, care să exprime faptul că ideea aplicată poate să fie, deşi nu fără excepţii, teistă. Destul de des se pot întîlni şi forme mixte, eforturi parţiale de aplicare a idealurilor normative, abstracte, coexistînd într-un fel de compromis cu organizaţiile şi practicile comunitariste lumeşti. Elementul platonic sau ideocratic, impunerea unui model abstract asupra materiei sociale concurează tendinţa opusă, nevoia unităţii sociale concrete de a se exprima pe sine în ritual.

Generalizarea lui David Hume, conform căreia organizarea comunitaristă cu preoţii ei este mai favorabilă pentru libertate decît societăţile inspirate şi bazate pe entuziasmul doctrinal, este valabilă numai dacă se interpretează „libertatea" într-un sens care o face compatibilă cu marele ritual şi obligaţiile comunitariste dominante, spre exemplu în lumea Antichităţii clasice. Dar nu aceasta este libertatea noastră. Mai multă lumină poate fi obţinută probabil din cealaltă generalizare a lui Hume (în mod ironic, în antiteză cu prima), care sugerează că există un tip deosebit de *umma*, şi anume cel consacrat în nord-vestul Europei de entuziaştii puritani, care în final a favorizat libertatea. (Deşi Hume nu a precizat acest lucru, o astfel de societate a fost reprodusă cu remarcabile consecinţe pe termen lung de cealaltă parte a Atlanticului, iniţial fără avantajul industrialismului, după cum o va confirma ulterior Tocqueville.) Acest tip de societate a generat de fapt tipul de libertate pe care-l preţuim noi acum, modularitatea care stă la baza societăţii civile.

În acest stadiu se poate vorbi despre societate civilă. Deopotrivă esenţiale sînt separarea socialului de economic şi echilibrul de putere dintre cele două. Statul otoman era perfect conştient de distincţia dintre producători şi autorităţile ordinii şi acelaşi lucru este valabil şi pentru statele musulmane în general, deşi ar fi greu să le atribuim o societate civilă. În aceste tipuri de societăţi este cît se poate de clar cine este şeful. Ceea ce deosebeşte societatea civilă (folosind termenul pentru a descrie întreaga societate) sau o societate care conţine societatea civilă (într-un sens mai restrîns) de altele este *imposibilitatea* recunoaşterii unei autorităţi. Societatea civilă poate supraveghea şi se poate opune statului. Ea nu se prosternează în faţa acestuia. Conform celui mai

influent critic al ei, Karl Marx, societatea civilă este adevărata autoritate, iar puterea statului, sau chiar independenţa lui, nu este decît o faţadă, o simulare. Acesta este sensul mai extins al societăţii civile: se referă la o societate în ansamblu, în cadrul căreia instituţiile non-politice nu sînt dominate de cele politice şi nu sufocă indivizii.

Cum e posibil ca un grup sau o mulţime de oameni care, *ex hypothesi*, şi-au abandonat armele (dacă le-au avut vreodată), să contrabalanseze o instituţie care, prin definiţie, monopolizează mai mult sau mai puţin armele şi dreptul de a le folosi? Ce fel de competiţie echilibrată poate fi aceasta, între astfel de părţi implicate, una atît de minuţios echipată şi pregătită, iar cealaltă neechipată şi nepregătită? Ar putea oare exista chiar şi cea mai mică îndoială în ce priveşte urmarea? Ce poate fi mai absurd? Cum ar putea cineva măcar să îşi pună serios o astfel de întrebare?

Ei bine, întrebarea nu este absurdă, iar răspunsul nu este deloc evident. După modelul anglo-saxon, societatea civilă a învins statul nu numai o dată, ci de două ori, în două secole succesive, în două războaie civile cu importante consecinţe pentru istoria omenirii. Partizanii lui Cromwell au cîştigat războiul civil, iar americanii au cîştigat războiul de independenţă. Societatea a învins statul, specialistul în violenţă şi *par excellence*, în război.

La întrebare se poate răspunde doar parţial în funcţie de tehnologia militară a vremii. În secolele XVII şi XVIII, echipamentul improvizat de populaţia civilă, pornită la rebeliune pentru a-şi apăra drepturile, nu era cu mult inferior celui aflat la dispoziţia forţelor centrale. În a doua jumătate a secolului XX, puterea armatei centrale este atît de teribilă, încît nu poate fi folosită decît de nişte autorităţi extrem de crude şi brutale, în condiţiile unei opoziţii largi şi coezive. Armamentul este incomparabil superior oricărei posibile improvizaţii a societăţilor. Iar acel armament are o putere limitată în munţi şi jungle după cum s-a demonstrat în Indochina, Afganistan şi Algeria. Pentru a fi vulnerabil în faţa armei civilizaţiei trebuie să fii tu însuţi înzestrat cu o infrastructură civilizată...

Dar există un răspuns mai general. Statul poate totuşi să cîştige, aşa cum este plauzibil, în majoritatea cazurilor, şi el a şi reuşit deseori s-o facă în confruntările directe. Dar într-o lume multistatală, supusă tot

mai mult la ceea ce s-ar putea numi creştere economică în ritm lent, victoria a fost *à la* Pyrrhus. Puterile centralismului, ale ierarhiei şi credinţei, ale societăţii integrate au cîştigat două importante deşi temporare victorii în istoria europeană – Contrareforma şi comunismul – şi ambele s-au dovedit catastrofale pentru societăţile unde au avut loc aceste victorii. Una a fost victoria Contrareformei în Europa de Sud, iar cealaltă a fost victoria bolşevismului în Europa de Est. A durat mai mult timp depăşirea stagnării induse de iezuiţi decît desfiinţarea construcţiilor leniniste : istoria şi dezvoltarea economică şi-au accelerat ritmul şi totul se desfăşoară într-un ritm mult mai alert în secolul XX. Dar *pattern*-ul este acelaşi : dacă statul învinge şi distruge sau subjugă societatea civilă, într-o lume pluralistă mai largă, în care bunăstarea naţională şi creşterea ei au o foarte mare importanţă, întreaga societate se supune consecinţelor, în final ea trebuind să îndrepte şi să anuleze acea dezastruoasă victorie, în căutare de *rattrapage* economic. Primul *rattrapage* a funcţionat în cele din urmă, după un debut dubios : către sfîrşitul secolului XX, Europa de Sud a scăpat de Contrareformă.

Un contrast conţinut în noţiunea de „societate civilă" este cel dintre activităţile economice şi cele sociale, pe de o parte, şi cele centralizate, răspunzătoare de menţinerea ordinii, pe de altă parte. Celălalt contrast există la un alt nivel, mult mai general, şi anume între societăţile în care această separare fără subordonare poate avea loc şi cele în care ea este absentă. Ea nu se poate produce în societăţile în care structura puterii şi structura comunitaristă sînt mai mult sau mai puţin identice ; poate avea loc în imperii despotice, în care puterea fără limite domină comunităţile : şi nu poate avea loc în societăţi în care ierarhiile economice şi politice coincid. Separarea nu poate exista în societăţi ca acelea descrise de Ibn Khaldun, în care sectorul productiv al societăţii este cu adevărat diferit de cel politic, dar este atomizat, neajutorat şi inert. Nu poate exista într-un sistem *umma*, cînd unica şi exclusiva sacralizare a unei credinţe face imposibil pluralismul.

Dar înainte ca noţiunea de „societate civilă" să poată face tranziţia de la starea de instrument oarecum depăşit al analizei academice la cea de slogan politic cu rezonanţă puternică, cu adevărat stimulativ, trebuia să se mai întîmple altceva. Societatea civilă, comparată în prealabil cu diferitele forme de societăţi tribale, comunitariste, feudale, orientale şi

aşa mai departe, trebuia să dobîndească un nou şi fatal contrast – un sistem *umma* secular şi totodată unul cezaro-papist-monist, inspirat de o doctrină care, în numele desfiinţării politicului, al sacralizării şi eliberării economicului, a unificat şi a centralizat laolaltă politicul, economicul şi ideologicul. Prin aceasta, monopolul de constrîngere şi comandă (inerent organizării politice în condiţii moderne) s-a extins la sfera economică. Acest dezastruos experiment a promovat expresia „societate civilă" în domeniul unor idealuri politice luminoase.

26

PLANURI DE VIITOR

Care sînt perspectivele acestui tip de ordine socială?

O primă observaţie este că mecanismul selecţiei naturale, care a lucrat în favoarea ei atît de dramatic şi decisiv în trecut, nu mai trebuie să lucreze pentru ea, sau cel puţin nu doar pentru ea. Acea selecţie a pedepsit sever atît Contrareforma, cît şi bolşevismul: fiecare stabilise în felul său o societate ierarhică şi ideocratică, incapabilă de o concurenţă economică foarte eficace, şi fiecare a avut la timpul potrivit de suferit în consecinţă. Dar, pînă în secolul XX, oportunitatea orientării productive tehnologic sofisticate s-a diminuat, iar societăţile al căror instinct pronunţat era, în trecut, să respingă inovaţia, oricît de eficientă, în interesul protejării stabilităţii sociale, nu mai procedează astfel. Dimpotrivă, multe dintre ele sînt complet conştiente de faptul că numai prin inovaţie tehnologică şi prin avantajele economice pe care aceasta le aduce se pot menţine în starea cu care vor să se obişnuiască – şi să-şi menţină într-adevăr stabilitatea lor socială şi propriile tradiţii, care altfel ar fi subminate de superioritatea străină.

În asemenea condiţii, putem observa în prezent, mai ales în Asia Răsăriteană, societăţi a căror performanţă economică este strălucită, care au adoptat noua tehnologie şi unele din accesoriile ei organizaţionale, fiind totuşi caracterizate de un spirit non-individualist, neavînd prea multe în comun cu ethosul social modular al societăţii civile occidentale, şi care, după cum se vede, nici nu prea sînt deranjate de această situaţie. Mai mult, toate acestea nu le mai împiedică neapărat performanţa economică. Mai demult, se considera a fi un truism al sociologiei societăţii industriale faptul că aceasta necesita o piaţă a muncii flexibilă şi mobilă şi că era incompatibilă cu siguranţa oferită de paternalism. Japonezii au contrazis deja acest fapt, ei posedînd o economie excelentă, ale cărei întreprinderi sînt renumite pentru trăsăturile lor

„feudale" sau comunitariste, pentru felul în care oferă siguranţă vieţii, respectă rangul, ierarhia şi aşa mai departe.

Oricare ar fi adevărul despre industrialismul timpuriu, se pare că industrialismul tîrziu este compatibil cu un simţ virtualmente feudal al loialităţii şi ierarhiei. S-ar părea că, o dată ce imensul potenţial productiv al noii tehnologii este corect apreciat, culturile inerent conservatoare, holiste şi tradiţionaliste pot totuşi trece şi chiar trec peste aversiunea lor faţă de ceva care aduce atît de mulţi bani şi se pot adapta cu mult succes la noua situaţie.

Individualismul însuşi poate deveni redundant atunci cînd posibilităţile şi recompensele întreprinderii inovatoare sînt recunoscute pe scară largă şi acceptate de colectivităţi întregi. Dinamismul economic este incompatibil cu centralizarea totală de tip bolşevic. El poate fi însă compatibil cu un spirit mai relaxat, pluralist, dar puternic comunal. Dacă este aşa, difuzia societăţii civile (adică individualiste, modulare) nu se va mai sprijini pe o variantă economică a selecţiei naturale... Ea a eliminat într-adevăr sistemul *umma* bolşevic, dar nu şi formele sociale care au dovedit că se pot adapta la metode productive noi, adesea făcînd-o mai bine decît cei ce le-au iniţiat. Bolşevismul a fost distrus nu numai de eşecul lui în încercarea de a depăşi capitalismul occidental, dar şi de conştientizarea faptului că altcineva (anume est-asiaticii) a putut face acest lucru. În fosta URSS, conştiinţa faptului că întru cîtva capitalismul occidental era într-adevăr depăşit, dar nu de către marxism, a reprezentat un factor semnificativ în abandonarea finală a credinţei comuniste. Selecţia socială favorizează în prezent performanţa economică: încă nu este clar în ce măsură liberalismul şi societatea civilă pot continua să profite de pe urma succesului economic.

Pare deci perfect posibilă organizarea unei societăţi industriale moderne şi de succes, dominate de un spirit comunitar sau familial, prezidată de un stat autoritar. Nici lipsa libertăţii politice, intelectuale şi sociale, nici perpetuarea unui spirit de familie confucianist nu par să inhibe performanţa economică. Ne place sau nu, îngerul aducător de moarte al ineficienţei economice nu este întotdeauna în serviciul libertăţii. El i-a făcut odinioară unele servicii, dar nu pare a fi permanent în slujba ei. Constatarea îi poate întrista pe aceia dintre noi care sînt

liberali şi se bucurau să aibă un aliat aşa de puternic. E mai bine să vedem însă lucrurile aşa cum sînt.

Cazul societăţilor musulmane a fost deja discutat. Ceea ce este interesant la ele nu constă în performanţa economică deosebită – performanţa lor este medie, nici strălucită, nici catastrofală, şi e greu de spus ce se va întîmpla după epuizarea rezervelor de petrol –, ci faptul că, datorită impactului modernizării, aceste societăţi sînt pe cale de a impune un sistem *umma* în care o religie pre-industrială beneficiază de condiţiile determinate de industrializare. Scripturalismul, orientarea dominantă către reguli, puritanismul, reglementarea (dar nu sacralizarea) vieţii economice, monoteismul, ritualismul reţinut şi individualismul religios (dar nu politic) au produs o religie mondială care, cel puţin pînă în prezent, a rezistat secularizării şi prezintă o tendinţă crescîndă de a domina sistemele politice în cadrul cărora deţine majoritatea. Există desigur şi cazul curios al Turciei, unde masele participă, se pare, la această orientare, lor fiindu-le impusă o societate civilă pluralistă de către o elită politico-militară, angajată într-o atitudine seculară ca parte a moştenirii kemaliste, pe care o apără cu multă conştiinciozitate şi uneori cu ferocitate. Această atitudine a fost iniţial adoptată ca o posibilă cheie a modernităţii, a egalităţii politice şi militare cu lumea dezvoltată. Ataşamentul faţă de această asociere este de o impresionantă tenacitate şi a dus la un nou şi curios sistem ciclic: introducerea democraţiei duce la o victorie a tendinţelor pro-religioase, care violează principiile kemaliste şi provoacă un *coup* corectiv. După ce se face ordine în casă, generalii se dau deoparte, restaurează democraţia şi totul se reia.

În ceea ce priveşte scena internaţională, perspectivele societăţii civile sînt destul de promiţătoare, fără a da însă motive de mulţumire excesivă. Marile puteri industriale sînt deci aderente sau convertibile la ea, fie printr-o tradiţie îndelungată (democraţiile atlantice), fie prin înfrîngere militară (naţiunile militariste romantice, care au învăţat că se poate asigura mai multă putere prin comerţ şi producţie decît prin sabie), fie prin înfrîngere economică (cezaro-papismul marxist). Alianţa neoficială a superputerilor, ivită din acest context general (chiar dacă eterogen), poate domina cu uşurinţă lumea şi, cît timp nu este

prea dezbinată, poate stopa încercările de şantaj sau de obţinere a unor poziţii din care şantajul ar deveni posibil. Se poate trăi cu sisteme politice care nu împărtăşesc spiritul societăţii civile, atît timp cît ele însele sînt în măsură să menţină acea dominaţie şi acea coeziune minimă şi atît timp cît cea mai recentă cohortă de industrialişti continuă să fie interesată doar de bogăţie şi nu de altceva.

27

PROBLEME INTERNE

Problemele societăţilor care doresc în prezent să instaleze societatea civilă prin decret de sus au fost discutate, chiar dacă insuficient. Tot ce putem face este să repetăm că a obţine, în decurs de numai cîţiva ani, ceva ce necesitase mulţi ani de creştere lentă, uneori dureroasă şi turbulentă, nu poate fi uşor. Realmente încurajator este totuşi faptul că există cu adevărat o puternică şi larg răspîndită dorinţă de a se ajunge la acea condiţie. Ceea ce pare să se fi petrecut în Occident aproape din întîmplare, prin obstrucţionarea unui sistem *umma* de entuziaşti, se poate instala în Europa de Est doar prin efort concret. Un sistem *umma* secular „planificat" a eşuat deja în mod dramatic şi fără echivoc: un compromis similar intenţionat poate totuşi reuşi.

Societatea civilă are probleme şi în ţările sale de origine, cu tradiţie. Remarca lui Montesquieu, potrivit căreia tirania se bazează pe viciile omeneşti, iar libertatea pe virtuţi, este des citată. Faptul că libertatea nu este dependentă exclusiv de virtuţile umane încurajează fără îndoială perspectivele societăţii civile. Aceasta îşi găseşte sprijin şi în trăsăturile umane relativ neutre, precum consumerismul, capacitatea de a face din convingerile religioase o problemă de rutină mai degrabă decît de a le lua prea în serios etc. Afirmaţia lui Mandeville, ca şi cea a lui Montesquieu, este relevantă: unele vicii personale sînt virtuţi publice, iar societatea civilă poate găsi sprijin în ele. Totuşi, este probabil necesar măcar un dram de virtute, şi s-a dovedit, de către Fred Hirsch[1] de exemplu sau, mai înainte, de David Riesman[2] şi W.H. Whyte[3], că o parte din individualismul brut care susţine o ordine socială modulară se consumă repede. Pe de altă parte, poate fi acceptat şi argumentul lui Weber, conform căruia virtuţile care păreau iniţial produsul secundar al unei convingeri religioase bizare – pentru că efectele lor benefice nu erau cunoscute şi n-au fost anticipate de nimeni – ajung să formeze totuşi

deprinderi şi sînt perpetuate, de îndată ce locul lor în economia modernă este înţeles cum trebuie şi pe scară extinsă.

Se pune întrebarea dacă şi în ce măsură societatea civilă este dependentă de angajarea în creşterea economică şi, prin aceasta, într-o structură socială şi ocupaţională instabilă, cu tot ce decurge de aici (şi e vorba de foarte mult). Poate creşterea economică să continue pe vecie? Iar dacă încetează, societatea civilă îi va supravieţui?

Nu avem nici un motiv să presupunem că inovaţiile tehnice vor înceta vreodată. Este totuşi foarte plauzibilă presupunerea că nu mai este mult pînă cînd alte inovaţii vor avea doar un foarte mic efect asupra bunăstării umane sau vor putea produce chiar unul negativ. Fiindcă un asemenea moment se apropie, rivalitatea trebuie să se deplaseze inevitabil dinspre competiţia pentru bunuri materiale spre cea pentru „bunuri poziţionale", în termenii lui Fred Hirsch. În societăţile industriale mai bogate, sau în orice caz în straturile lor mai prospere, preocuparea pentru bunurile materiale a tins oricum să devină o preocupare ascunsă pentru bunuri poziţionale, adică pentru statut relativ. Bunurile poziţionale sînt limitate *ex hypothesi* şi nu pot fi efectiv sporite prin creşterea producţiei materiale.

Manipularea cu iscusinţă a iluziei poate să mai crească puţin satisfacţia poziţională. De exemplu, am luat cîndva parte la o dezbatere academică în care am fost sigur că am cîştigat, un fapt care mi-a făcut şi încă îmi mai face plăcere. Mai tîrziu am descoperit că oponentul meu era la fel de convins că şi *el* cîştigase, ceea ce *şi lui* îi făcea plăcere. Probabil că nu puteam avea amîndoi dreptate, dar puteam amîndoi să ne simţim fericiţi, şi astfel iluzia a mărit suma totală a fericirii omeneşti. Într-o oarecare măsură, societăţile pot instituţionaliza acest fel de iluzie: jucătorii de tenis ar putea fi încurajaţi să creadă că numai îndemînarea în jocul respectiv îl face pe om cu adevărat demn de admirat, în timp ce savanţii ar crede la fel despre ştiinţă, afemeiaţii despre cuceririle amoroase şi aşa mai departe. În acest fel, o mulţime de oameni pot crede că doar ei şi grupul lor aparţin elitei sociale, rămînînd netulburaţi de faptul că sînt clasaţi foarte prost în ierarhiile alcătuite după criterii considerate infailibile de alţii. Societatea civilă, în multiplicitatea ei – nu doar de activităţi, ci şi de standarde de excelenţă –, operează cu un sistem de iluzii, şi aceasta e una din atracţiile sale, care

permite foarte multor oameni să se creadă în vîrful scării, fiindcă există atît de multe scări independente, încît fiecare persoană poate crede că scara pe care este bine situată e singura care contează cu adevărat.

Cu toate acestea, există fără îndoială limite ale mulţumirii generale pe care o pot produce asemenea amăgiri. Timp de secole, legitimitatea societăţilor liberale a depins de dezvoltarea lor, deşi abia de puţină vreme acest fapt a fost recunoscut cum se cuvine. Cînd dezvoltarea încetează să mai fie baza legitimităţii şi cînd mobilitatea încetează să mai fie un imperativ impus de goana după dezvoltare, se prea poate ca societatea să se întoarcă la condiţia ce a caracterizat cele mai multe societăţi, majoritatea complexe : un sistem ierarhic în care statutul este profund interiorizat şi domină o gamă întreagă de activităţi. Fără dezvoltare, mobilitatea înseamnă un joc riscant, cu rezultat zero, în care cîştigul oricui este compensat de pierderea altcuiva. Pe total, mai nimic nu se cîştigă, iar preţul este instabilitatea. La acestea trebuie adăugată şi ideea că într-o societate mobilă toţi se pot simţi în nesiguranţă. O societate bazată pe statut ar putea oferi siguranţă şi ar putea reinstaura sentimentul că societatea constituie o ordine morală, ceva ce s-a încercat atît de stîngaci de către sistemul marxist de tip *umma*. Dacă se va produce acelaşi lucru într-o societate bazată pe o tehnologie foarte sofisticată şi pe un nivel de trai ridicat – rămîne de văzut. E o posibilitate ce nu poate fi ignorată, iar dacă se va întîmpla aşa, societatea civilă poate din nou să dispară şi să fie înlocuită cu un sistem rigid bazat pe statut.

28

GAMA DE OPŢIUNI

Dacă iniţial se operează doar cu două variabile binare, se obţine o tabelă 2 × 2. Variabilele au fost: 1) economia – separată sau nu de sistemul politic şi 2) constrîngerea – concentrată sau nu.

Ordinea socială de bază

	Constrîngere difuză	*Constrîngere concentrată*
Economie subordonată	Societate segmentară STABILĂ, COMUNĂ	Stat tradiţional, centralizat CICLIC, STABIL, COMUN
Economie separată şi cu prioritate înaltă	Oraş-stat comercial INSTABIL	Societate civilă ?

Fuziunea celor două aspecte ale vieţii, plus primatul consideraţiilor politice au ca rezultat ceva în genul societăţilor segmentare ale antropologilor. Acolo, unităţile sociale sînt în acelaşi timp unităţi productive, dar apărarea lor şi menţinerea ordinii interne se situează cu totul deasupra consideraţiilor economice. Prin contrast, fuziunea similară a celor două aspecte, dar acordarea unei ponderi mult mai mari activităţilor economice au ca rezultat statul autoritar tradiţional, care tolerează un sector economic distinct şi specializat, dar îl controlează ferm. Separarea celor două – economia fiind însă nu independentă pur şi simplu, ci dominantă şi tratînd sistemul politic ca pe un supus al ei – o reprezintă societatea civilă. Marxismul a creat ironia că statul burghez nu e decît un fel de comitet executiv al burgheziei: că simpla apariţie a acestei posibilităţi este poate cea mai mare realizare socială a omenirii.

Societatea civilă ar trebui să poarte batjocura lui Marx ca pe cel mai mare semn de onoare. Domesticirea puterii, reducerea ei la rolul de instrument, apreciat după eficienţa şi utilitatea sa, în loc să i se permită a deveni stăpînă – acesta este poate cel mai mare triumf al omenirii.

Marxiştii au crezut că vor înlocui dominaţia elementului productiv din societatea civilă printr-o comunitate autentică : tot ce au obţinut de fapt şi tot ce putea fi obţinut prin metoda lor a fost întoarcerea la guvernarea constrîngerii. Marxismul i-a învăţat pe oameni să gîndească în termeni de falsă polaritate : contrastul între individualism şi comunitarism. Opoziţia cu adevărat relevantă este cea dintre dominaţia constrîngătorilor şi dominaţia producătorilor. Marxismul a restabilit pur şi simplu regimul coercitiv în numele colectivismului.

Din cele patru categorii, două – societăţile segmentare şi statele autoritare – sînt ca nişte plante rezistente, populînd toată suprafaţa globului şi cele mai diverse perioade. Prin contrast, oraşele-stat comerciale sînt strălucitoare, dar foarte instabile şi supravieţuiesc rareori vreme îndelungată. Ele au fost marcate de acel conflict de clasă pe care marxismul l-a prezentat drept o condiţie generală a *tuturor* societăţilor umane, cu excepţia celei dintîi şi a ultimei. Iar ultima din cele patru forme sociale, societatea civilă, a luat fiinţă pînă acum doar o dată, deşi în prezent se pare că poate cuceri lumea. Societăţile care o ilustrează măcar parţial sînt mai bogate şi mai puternice decît cele care nu procedează astfel. Cu toate acestea, ea poate fi la fel de precară ca a celui ce pare să-i fi fost predecesorul, şi anume oraşul-stat.

Însăşi existenţa acestuia este un mare miracol. Situaţia generală a societăţii agrare are, într-adevăr, toate trăsăturile pe care Iluminismul le-a atribuit întunericului medieval : deoarece credinţa este obscurantistă, viaţa intelectuală se află foarte adesea într-o stare deplorabilă, iar ameliorarea economică – în general non-existentă. Pentru că nu există creştere economică, limitarea resurselor face ca situaţia să devină malthusiană, astfel încît preocuparea perfect raţională a fiecăruia ajunge să fie poziţia proprie în cadrul structurii, mai degrabă decît performanţa generală. Această situaţie, la rîndul ei, alimentează obscurantismul sistemului de credinţă. În mod inevitabil, competiţia dură duce la sisteme politice opresive şi tiranice, în aceeaşi măsură în care toleranţa ar duce pur şi simplu la înlocuirea conducătorilor cu rivalii lor, care n-ar mai fi atît de naivi încît să repete greşelile predecesorilor. Astfel încît preoţii şi regii domină. Iluminismul avea dreptate să descrie astfel situaţia, dar se amăgea cu fascinanta iluzie că totul e o greşeală evitabilă. Nu era deloc aşa : totul se înscria în firea lucrurilor.

Tipologia cvadripartită pe care am propus-o aici şi care rezultă din stabilirea implicaţiilor a două simple, dar extrem de importante dihotomii este incompletă. Trebuie introdusă o poziţie binară suplimentară, care va face ca modelul să fie impropriu, devenind tridimensional şi astfel greu reprezentabil pe hîrtie, bidimensional. Dimensiunea suplimentară nu trebuie însă introdusă doar pentru că ne oferă o tipologie mai bogată şi mai edificatoare. Ea are legătură şi cu problemele dificile prezentate mai sus: cum putem scăpa vreodată din încleştarea cercului vicios al vieţii agrare, din autoperpetuarea tiraniei şi superstiţiei? O versiune mai stridentă din punct de vedere ideologic a ordinii sociale, chiar dacă deplorabilă, ar putea explica o anume tranziţie istorică misterioasă, „trecerea peste un hop".

Versiuni ideocratice ale tipurilor sociale de bază

	Constrîngere difuză	*Constrîngere concentrată*
Economie subordonată	Sparta FOARTE RAR	Stat islamic STABIL, DEŞI CICLIC, COMUN
Economie separată şi cu prioritate înaltă	Tip Calvin/Knox de unitate politică pe bază de religie INSTABIL	Ideocraţie marxistă EVIDENT INSTABILĂ

Această nouă dimensiune este reprezentată de prezenţa şi intensitatea *credinţei* abstracte şi principiale. Polarizarea iniţială depindea în mare de motivarea oamenilor fie prin *onoare*, fie prin *interes*. Factorii coercitivi există prin onoare, producătorii – prin interes. Dar unii nu urmează pe nici unul dintre cei doi stăpîni, sau nu urmează pe nimeni, fiind în schimb dominaţi de dorinţa de virtute sau de mîntuire. Aceasta adaugă o a treia dimensiune. Ea se iveşte din folosirea ordinii sociale în vederea impunerii principiilor, acestea la rîndul lor fiind folosite în menţinerea ordinii sociale. Fiecare din cele patru tipuri de societate iniţial produse de modelul 2 × 2, mai simplu, exemplifică o stare în care credinţa nu este prea intensă şi nu arde cu o flacără exagerată. Acea tipologie a ignorat credinţa, aceasta neavînd o pondere prea mare în cele patru tipuri în discuţie. Însă omul este şi un animal ideologic,

capabil de o credinţă foarte intensă. Dominaţia credinţei, ca încercare de a obţine mîntuirea prin virtute, dă naştere altor forme sociale.

Corespunzător fiecăreia dintre cele patru forme sociale discrete doctrinar, există o variantă entuziastă, dotată cu aceeaşi combinaţie a celorlalte două variabile ca şi versiunea sa corespunzătoare (discretă), dar fiind în plus saturată de credinţă. În ceea ce priveşte societatea segmentară obişnuită, exemplul de variantă intoxicată de credinţă este Sparta, unde, după spusele lui Xenofon care l-au impresionat atît de mult pe Adam Ferguson, virtutea reprezintă o problemă de stat. Forma socială saturată de credinţă, corespunzătoare oraşului-stat comercial, este ceva în felul Genevei lui Calvin sau al Scoţiei lui John Knox. Faptul ilustrează deplin observaţia lui Hume potrivit căreia entuziasmul puritan reprezintă un pericol mai mare pentru libertate decît superstiţia preoţilor. Corespunzînd statului agrar autoritar de tip obişnuit, versiunea guvernată de credinţă este bine reprezentată de islam: în acest caz credinţa s-a dematerializat, din punct de vedere politic putînd exista în continuare fără stat şi judecîndu-l. Ea nu mai este legată şi controlată de nici o autoritate politică, fiind în schimb întrupată într-o lege transcendentă transpusă în scris şi aflată în păstrarea unui sistem trans-politic şi a unei clase clericale trans-etnice, care, dacă legea este încălcată, poate restaura legea morală, în alianţă cu forţe comunale aflate la marginea societăţii. Aşadar, într-un anume sens, credinţa domină statul şi în acelaşi timp rămîne independentă de el, deşi statul este autoritar şi în general nu îngăduie existenţa unor rivali în sfera coercitivă, în teritoriul pe care îl controlează cu adevărat. Deşi specialiştii legii pot fi, individual sau chiar colectiv, lipsiţi de putere, ethosul transmis de ei domină totuşi societatea şi se impune chiar şi asupra statului. Autoritatea politică nu-l poate nici schimba şi nici manipula măcar, în vreo măsură semnificativă. Această soluţie a problemei modului de guvernare a societăţii a funcţionat destul de bine în lumea agrară tradiţională şi, contrar aşteptărilor, funcţionează şi mai bine acum: islamul a devenit mai puternic şi mai pur în ultima sută de ani. Ar fi o prostie să fim dogmatici în privinţa continuităţii acestei creşteri. Dacă evoluţia sa va fi conform aşteptărilor, islamul va constitui atunci o alternativă serioasă şi permanentă la sceptica societate civilă şi vom avea de-a face cu opţiunea unui sistem *umma* complet industrializat, computerizat.

Şi care este alternativa credinţei la forma eterogenă lipsită de entuziasm (esenţial şi inerent) în societatea civilă? Răspunsul: lumea marxistă, aşa cum am cunoscut-o în concretizarea ei politică efectivă, între 1917 şi prăbuşirea ei totală (cel puţin în Europa) din 1989. Ca şi societatea civilă, aceasta a înţeles şi a recunoscut diferenţa dintre producţie şi putere, iar unităţile productive şi cele politice nu erau identice, chiar dacă erau supuse aceleiaşi autorităţi. Potrivit ideologiei oficiale şi ţelurilor sale finale, sistemul politic era menit a servi producţiei: esenţa omului era munca, nu dominarea şi ierarhia. În practică însă, guvernarea societăţii era supusă unei credinţe, iar preocuparea statului, ca şi în Sparta sau în Geneva lui Calvin ori în islamul puritan, era virtutea. Consecinţa a fost o ideocraţie dură şi centralizată.

Marea Confruntare (sau războiul rece) la care s-a ajuns a fost unică în multe privinţe: a fost primul război purtat după reguli noi, în principal prin competiţie exclusiv economică (însoţită doar de conflicte minore, sub formă de războaie periferice prin reprezentanţi). Mai mult, a fost un război terminat cu un verdict uluitor de clar şi de precis. Este interesant că primul război purtat nu pe cîmpul de luptă, ci prin producţie în concurenţă s-a sfîrşit cu victoria atît de clară a uneia dintre părţi. În acest război, spre deosebire de cel dintre ethosul de producţie şi cel de război, terminat în 1945, învingătorii nu au insistat asupra unei capitulări necondiţionate – iar învinşii au acceptat-o fără să li se impună. Niciodată o competiţie ideologică nu se mai terminase cu o asemenea unanimitate.

Deci, reînvierea naţiunii şi a idealului de societate civilă este cu siguranţă organic legată de *krach*-ul sistemului marxist şi de îndelungata, complicata şi dureroasa boală care l-a precedat. Tocmai această prăbuşire ne-a învăţat să înţelegem mai bine logica situaţiei noastre, natura valorilor noastre ce erau înainte doar pe jumătate sesizate şi înţelese. Conştientizăm acum modul în care ele se ivesc din constrîngeri şi tensiuni implicate de propria noastră condiţie. Ni se oferă astfel o cale mai bună spre înţelegerea societăţii şi a opţiunilor ei de bază.

29

VALIDARE?

Societatea civilă este o noţiune cu dublă funcţie: ne ajută să înţelegem cum funcţionează de fapt o societate dată şi cum diferă ea de formele alternative de organizare socială. Este vorba de o societate în care sistemul politic şi cel economic sînt distincte, unde politicul este instrumental, dar poate împiedica şi împiedică extremele interesului individual, iar statul, la rîndul lui, este controlat de instituţii cu o bază economică; statul se bazează pe creşterea economică, iar aceasta, necesitînd progresul cognitiv, face imposibil monopolul ideologic. Aceasta este localizarea sa pe harta formelor posibile de organizare socială. Societatea civilă pare să aibă rădăcini istorice în oraşul-stat şi în centralizarea politică a statului autoritar, ba chiar şi în aspiraţia – obstrucţionată, dar nicidecum erodată – către un sistem *umma*. Este vorba de o formă socială printre altele: propovăduirea ei în condiţii care nu o permit nu are nici un rost.

În acelaşi timp, „societatea civilă" ne ajută să ne clarificăm normele sociale, explicînd ce anume sprijinim şi de ce sîntem solicitaţi. În această privinţă, „societatea civilă" este evident superioară unei noţiuni precum cea de „democraţie", care, deşi poate sublinia faptul că preferăm consimţămîntul în locul constrîngerii, ne spune cam puţin despre pre-condiţiile sociale ale eficienţei consimţămîntului şi participării generale. Noţiunea de democraţie cumulează segmente tribale participative, oraşe-stat antice sau medievale şi state moderne, naţionale sau supranaţionale axate pe creştere, făcînd astfel neclare diferenţele profunde – fie în starea de spirit, fie în organizarea socială sau în circumstanţele exterioare – ce caracterizează modul în care aceste forme diverse operează sau au operat. Prin contrast, noţiunea de „societate civilă" evidenţiază nu doar mecanica, ci şi puterea de atracţie a tipului de societate la care aspirăm.

Societatea civilă se bazează pe separarea sistemului politic de cel economic şi de viaţa socială (de fapt, de societatea civilă în sensul ei mai restrîns, adică ceea ce rămîne ca social după ce se scade statul), dar aceasta se combină cu absenţa dominării vieţii sociale de către diriguitorii puterii, o absenţă atît de ciudată şi anevoie de imaginat în lumea tradiţională, ea fiind considerată de către Adam Ferguson surprinzătoare şi precară. Centralismul politic este esenţial, deoarece, în lumea modernă, unităţile economice şi sociale pur şi simplu nu pot juca şi rolul de unităţi de menţinere a ordinii. Pluralismul economic, departe de a fi total, este compatibil cu (şi chiar necesită) controlul politic asupra aspectelor economice strategice. Autonomia economiei este într-adevăr necesară, nu doar în numele eficienţei (care n-ar conta prea mult, dat fiind faptul că tehnologia modernă este oricum eficientă), ci pentru a asigura pluralism cu o bază economică ce nu se mai poate găsi nicăieri altundeva. Se cere pluralism intelectual sau ideologic : economia în creştere, indispensabilă sistemului, este imposibilă fără ştiinţă, iar aceasta este incompatibilă cu o viziune a lumii sprijinită şi impusă social, dotată cu autoritate *a priori*.

În viitor, este posibil să fie nevoie să operăm în condiţii care diferă de cele care au contribuit iniţial la apariţia situaţiei în discuţie. O autoritate politică mondial-centrală ar putea să devină indisponibilă, dacă va trebui evitat un dezastru ecologic sau terorist. Asta înseamnă că societatea civilă nu va mai beneficia de sprijinul selecţiei social-naturale într-o lume multi-statală, care i-a fost de mare ajutor în trecut (chiar presupunînd că putem miza în continuare pe un sprijin din partea eficienţei, ceea ce nu este sigur). Rămîne de văzut dacă simpla concurenţă economică şi culturală va avea acelaşi efect şi se va dovedi eficientă. Modularitatea/individualismul pot pierde din importanţă, o dată cu erodarea credinţei care le-a dat viaţă, iar culturile non-individualiste le pot depăşi economic pe cele individualiste. Astfel, individualismul poate pierde argumentul bogăţiei. Omogenitatea culturală va fi probabil serios afectată de emigrare (produsă de diferenţele la nivel economic), iar aceasta poate exercita anumite constrîngeri asupra politicii liberale.

De ce am avea nevoie de o societate civilă ? Karl Popper, în *Societatea civilă şi duşmanii ei*[1] (la care face aluzie subtitlul prezentei lucrări), ne-a familiarizat cu diferenţa dintre ceea ce el numea căile „istoriste"

şi cele liberale de validare a aranjamentelor sociale. Prin „istorism", el făcea apel la verdictul istoriei, considerat inevitabil: ceea ce trebuie să fie, este drept. Sînt, desigur, conştient de toate obiecţiile aduse istorismului, nu în ultimul rînd pentru că am fost profund influenţat de cartea lui Popper: verdictele istoriei sînt de fapt cît se poate de neclare şi imprevizibile, şi chiar dacă le-ar cunoaşte cineva, ar părea forţat să le trateze ca autoritare.

Cu toate acestea, consider că un istorism parţial este inevitabil. Societatea civilă poate fi sau nu un corolar unic al modului de viaţă ştiinţific-industrial, cu care omenirea se află în prezent într-un mariaj ireductibil; dar, în orice caz, anumite alternative vizibile şi difuzate nu pot fi compatibile cu ea. Trebuie să reţinem această idee.

Deci, în plan general, societatea civilă este cel puţin în parte justificată prin faptul că pare legată de destinul nostru istoric. O revenire la stagnarea societăţii agrare tradiţionale nu este posibilă. Aşadar, industrialismul fiind destinul nostru evident, noi sîntem supuşi şi corolariilor sale sociale. În plus, nouă (sau unora dintre noi) ne şi place: nu dorim deloc să trăim sub o ideocraţie, de modă veche sau nouă, sau în vreun fel de comunitarism tradiţional, ca să nu mai vorbim de vechile regimuri autoritare. Dar sîntem noi şi fructul a ceea ce sprijinim, şi oare cu cît contribuie sprijinul nostru la meritele sale? Prăbuşirea ideocraţiei marxiste demonstrează că omul modern nu este sclavul nici măcar al celei mai persistente şi monopoliste îndoctrinări şi că el nu acceptă neapărat ceea ce este dominant în lumea lui, chiar dacă temporar pare să nu existe altă alternativă, ci manifestă o puternică raţiune de a exista auto-validată. Dar ce rost are să ne ridicăm în slăvi valorile şi să condamnăm devotamentul altora faţă de un transcendentarism absolutist sau faţă de un comunitarism solicitant? Ei sînt ceea ce sînt, noi sîntem ceea ce sîntem: dacă noi am fi ei, am poseda valorile lor, iar dacă ei ar fi noi, le-ar avea pe ale noastre. Eu nu sînt relaţionist – existenţa unui adevăr care transcende culturile îmi pare a fi cel mai important fapt specific condiţiei umane, acesta reprezentînd într-adevăr şi una din bazele societăţii civile, căci a facilitat creşterea cognitivă şi negarea absolutismului pe care se bazează. Oricum, a predica mai presus de graniţele culturale mi se pare, în cele mai multe împrejurări, un exerciţiu întru cîtva fără noimă.

Într-o anumită măsură, ataşamentul nostru faţă de societatea civilă are deci un fel de fundament istorist. Dar nu întru totul. Circumstanţele istorice pot elimina unii rivali ai săi, dar foarte probabil nu determină exclusiv reminiscenţele (şi, foarte sigur, nu i le hotărăşte în toate detaliile lor). În cadrul gamei de opţiuni care ne rămîne (şi încă nu ştim care este acea gamă), noi avem de ales. Codul comportamentului cognitiv care s-a ivit o dată cu societatea civilă, care separă fapte şi valori, ne împiedică din păcate să punem capăt regresului justificărilor şi să ne eliberăm alegerea de încărcătura de arbitrar. Acesta este însă destinul nostru şi nu există scăpare. Opţiunea mea se întîmplă să fie clară, dar natura valorilor noastre ne împiedică să o validăm. O validare a opţiunii ar cere ca ea să fie corolarul unei viziuni absolutiste şi unice. Totuşi, regulile ordinii pe care o alegem interzic exact o asemenea absolutizare! Prin urmare, natura alegerii noastre ne împiedică să-i dovedim meritul preeminent. Trebuie să ne obişnuim cu asta. Parafrazîndu-l pe Kant cu privire la etică, nu putem învinge această tensiune, dar putem înţelege de ce trebuie să o îndurăm. Să nu-l învinuim pe aducătorul veştilor de conţinutul lor.

NOTE

1. Se naşte un slogan

1. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1864 ; retipărită, Paris, 1967.
2. „Părerea pe care ne-am format-o despre Grecia şi despre Roma a tulburat adesea generaţiile noastre. Interpretînd greşit instituţiile cetăţii antice, ne-am închipuit că le-am putea face să reînvie la noi. Ne-am făcut iluzii asupra libertăţii anticilor şi prin aceasta a fost pusă în pericol libertatea modernilor" (în franceză în original), *idem*, p. 2.
3. „Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns", în Benjamin Constant, *Political Writings*, B. Fontana (ed.), Cambridge, 1988, pp. 308-29.
4. „Oraşul fusese fundamentat pe o religie şi constituit ca o Biserică. De aici şi forţa sa ; de aici şi omnipotenţa sa, şi autoritatea absolută exercitată asupra membrilor săi. Într-o societate bazată pe asemenea principii, nu putea exista libertate individuală. Cetăţeanul era supus oraşului în toate şi fără rezervă... Viaţa privată nu putea să se sustragă omnipotenţei Statului... Acesta îşi exercita tirania chiar şi în lucrurile cele mai neînsemnate..." (în franceză în original), Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 265.
5. Cf. Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, Chicago, 1977.
6. Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886 ; reeditată, Aix-en-Provence, 1983, F. Colonna (ed.).
7. Robert I. Levy, *Mesocosm*, Berkeley, 1990, p. 21.
8. Există o excelentă trecere în revistă a analizei şi importanţei concepţiilor privind societatea civilă la John Keane, Andrew Arato, Pierre Rosenvallon, Jacques Rupnik, Adam Michnik, Elmer Hankiss şi alţii, în Krishan Kumar, „Civil Society ; an inquiry into the usefulness of an historical term", în *The British Journal of Sociology*, vol. 44, nr. 3 (septembrie 1993). Vezi şi Dominique Colas, *Le Glaive et le Fléau, Généalogie du Fanatisme et de la Société Civile*, Grasset (ed.), 1992 ; *Civil Society and the State : New European Perspectives*, John Keane (ed.), Londra, 1988 ; *Market Economy and Civil Society in Hungary*, C.M. Hann (ed.), Londra, 1990 ; *Idea of Civil Society*, Adams B. Seligman, New York, 1992.

3. Islamul

1. *Marxisme et Algérie, Textes de Marx-Engels*, Galissot & Badia (ed.), Paris, 1976.
2. Cf. Gilles Kepel, *The Revenge of God*, trad. Alan Bruley, Cambridge, 1993.

4. Eşecul marxist

1. Roman Szporluk, *Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford/New York, 1988.
2. Christel Lane, *The Rites of Rulers : Ritual in Industrial Society - The Soviet Case*, Cambridge, 1981.

5. Succesul societăţii *umma*

1. David Hume, *The Natural History of Religion*, A. Wayne Colver (ed.), Oxford, 1976, cap. XI.
2. *Ibid.*, cap. IX.
3. David Hume, „Of Superstition and Enthusiasm", în *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, 1963 ; de asemenea, în *Hume on Religion*, R. Wollheim (ed.), Londra, 1963.

7. Societatea civilă închide cercul

1. Leszek Kolakowski, „The Myth of Human Self-Identity : Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought", publicat iniţial în *The Socialist Idea : A Reappraisal*, L. Kolakowski şi S. Hampshire (ed.), Londra, 1974 ; republicat în *The Transition from Socialism*, C. Kukathas, D.W. Lovell şi W. Malley (ed.), Melbourne, 1991.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. *Ibid.*, p. 57.
4. *Ibid.*, p. 57.

8. Adam Ferguson

1. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (ediţia a IV-a, revizuită şi corectată), Londra, 1773 ; reeditată de Farnborough, 1969.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. Émile Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Paris, 1902.
4. Ferguson, *op. cit.*, p. 384.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 387.
7. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, trad. F. Rosenthal, Londra, 1958.
8. Ferguson, *op. cit.*, p. 244.
9. *Ibid.*, p. 228.
10. *Ibid.*, p. 385.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 251.
13. *Ibid.*, pp. 251-252.
14. Preocuparea lui Ferguson pentru acest aspect a fost inspirată în parte de excluderea scoţienilor de la recrutare în vederea unei posibile invazii franceze –

o excludere inspirată, desigur, de teama de a plasa arme în mîini iacobine. Datorez această observaţie unei discuţii personale cu profesorul Marilyn Butler.

15. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Historische Fragmente aus dem naschlass herausgegeben, ed. Albert Deri şi Emil Durr, Stuttgart, 1929.
16. Ferguson, *op. cit.*, pp. 220-221.
17. *Ibid.*, p. 267.
18. *Ibid.*
19. Cf. John Hall, *Europe and the Rise of Capitalism*, Jean Baechler, John Hall, Michael Mann (ed.), Oxford/New York, 1988.
20. E.A. Wrigley, *People, Cities and Wealth : The Transformation of Traditional Society*, Oxford, 1987.

9. Estul e Est şi Vestul, Vest

1. Comunicare personală de la Shireen Khazeni, pe baza cercetărilor sale asupra Persiei secolului XIX.
2. Perry Anderson, *The Lineages of Absolute State*, Londra, 1974, p. 94.

10. Centralizarea politică şi descentralizarea economică

1. Václav Havel, *Power of the Powerless*, Armonk, New York, 1990.

14. Prieten sau duşman?

1. James Hogg, *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*, Londra, 1824 ; John Wain (ed.), Harmondsworth, 1983.

15. Fusurile orare ale Europei

1. „Qu'est-ce qu'une nation ?", în *Ernest Renan et l'Allemagne*, E. Burem (ed.), New York, 1945.
2. Cf. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, 1985.
3. Cf. Conor Cruise O'Brien, *God Land : Reflections on Religion and Nationalism*, Londra, 1988.

27. Probleme interne

1. F. Hirsch, *The Social Limits of Growth*, Londra, 1977.
2. David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1961.
3. W.H. Whyte, *The Organization Man*, Harmondsworth, 1960.

29. Validare?

1. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (ediţia a V-a), Princeton, 1966.

INDEX

A

Abd el Kader, Amir, 85
activitatea economică:
societatea civilă şi, 68-70, 76, 78-80, 82-83, 90-94, 176-177, 198
contrastul între valorile marţiale şi, 70-76
marxismul şi, 49-51, 57, 63-64, 74, 80, 157-158
metode de reglementare a, 157-162
religia şi, 50-51, 56-57, 82
Afganistan, 164
Africa de Sud, 176
Algeria, 23, 85, 164
Anderson, Perry, 89
Anglia, 43, 54, 57, 92, 137, 160, 182-183
antichitate:
societăţi din, 20-24, 53
virtutea în, 71-72, 75-76, 127
antropologi sociali, 23
apartheid, 176
Aristotel, 88
arme nucleare, 163-165
atomizare, vezi *conceptul de modularitate*
Austen, Jane, 61
autoritarism, vezi *despotism*

B

Bokassa, „împărat", Jean-Bédel, 166-167
bolşevism, vezi *marxism*
Brejnev, Leonid, 17, 50-51, 150-151
budism, 51
Burckhardt, Jakob, 74
Burke, Edmund, 45

C

calvinism, 57
catolicism:
Contrareforma, 110, 182-183
cultul sfinţilor, 31
ceaianovism, 18
Cehoslovacia, 91, 110, 121, 136
cezaro-papism, 17-18
China, 169
Chomsky, Noam, 107
„comerţ interior", 93
comunicaţie, 105-107
comunism, vezi *marxism*
conceptul de modularitate (atomizare, individualism) 126-132
societatea civilă şi, 23, 26, 81-82, 99-104, 109
perspective ale, 183-184
comparaţii internaţionale la, 85-89
în societatea islamică, 33, 39, 76
în marxism, 18, 129-131
naţionalismul şi, 104-112, 124
conservatorism, 44-45
Constant, Benjamin, 21-22
constituţionalism, 30
Contrareformă, 110, 181, 183
contract social, 82, 100, 174
Cook, Michael, 30
cosmopolitism, 111
creştinism:
societatea civilă şi, 23, 53-57, 59, 81-82, 109
crearea lumii moderne şi, 59

standardizarea culturală şi, 106-107
activitatea economică şi, 56-57, 82
cultul sfinţilor în, 31
toleranţa şi, 51, 53-57, 82
credinţa, natura ei, 136-140, 192-194
cultul personalităţii, 36-37, 148-150
cultura populară,
naţionalism şi, 111-112, 114-116

D

democraţie, 78-79,
şi societatea civilă, 81-82, 89, 97, 172-176, 195
în societatea islamică, 35
Demostene, 71
Descartes, René, 105
despotism/autoritarism:
necesitatea lui istorică, 42-43, 134-135
Lumea a treia, 164-167
ca ameninţare pentru societatea civilă, 70-80, 81
slăbiciuni, 19-21, 85-89
vezi şi *marxism*
Deutscher, Isaac, 149
diviziunea muncii, 69-71, 80-81
duplicitate (*doublethink*), 80-81, 97-98
Dumont, Louis, 23, 103
Durkheim, Émile, 24, 69, 80, 99, 103, 128-129, 134

E

egalitarism, 109
Elţîn, Boris, 122
Elveţia, 77, 87-88
Engels, Friedrich, 32-33, 45
entuziasm, religios, 53-57, 192-194
eruditi, în societatea islamică, 30-32, 37-38
evreii, 120

F

falsitate şi superstiţie, 41-42, 53-54
Ferguson, Adam, 68-84, 88, 193, 196
feudalism, 63-64, 66
filozofi (*philosophes*), 44, 95
Flaubert, Gustave, 77
Franţa, 24, 44-45, 88
Frazer, James George, 53
fundamentalism, 29, 35-36, 38
Fustel de Coulanges, Numa Denis, 21, 23-24

G

Germania, 46, 77, 110, 114, 120
Gibbon, Edward, 53, 55, 70
Gorbaciov, Mihail, 17, 122, 124-125, 150
Grecia, antică, vezi *antichitatea*
guvern mondial, 164, 196

H

Havel, Václav, 91
Hayek, Friedrich von, 76
Hegel, Georg, 49, 57
Heine, Heinrich, 129
hinduism, 178
Hirsch, Fred, 187-188
Hitler, Adolf, 119-120
Hogg, James, 109
Hruşciov, Nikita, 16, 139, 148-150
Hume, David, 50, 53-56, 74, 179, 193
Hussein, Saddam, 27, 171

I

Ibn Khaldun, Abu Zaid, 32, 39-40, 70-71, 77, 86-88, 127-128, 130, 181
ideocraţie, vezi *marxism*
Iluminism, 41, 44-45, 53, 68, 95
Imperiul Austro-Ungar, 110-111
Imperiul habsburgic, 112

Imperiul otoman, 179
individualism, vezi *conceptul de modularitate*
Influenţa *bizantină* asupra Rusiei, 17
inovaţie, 91-92, 183, 188
Irak, 170-171
Iran, 28, 36-38, 87
Irlanda, 114, 115
islam:
activitatea economică şi, 50, 83
efectul lumii moderne asupra, 33-35, 38-39, 59, 83, 185-186
naţionalismul şi, 34-36
politica în, 24, 29, 34-36, 38-40
„renaşterea" în, 32-36, 184-185
cultul sfinţilor în, 31-33, 34-36
putere a, 27-29
dogme ale, 29-30, 58-59
variante ale, 28-32, 36-38
Italia, 77, 88, 114
iudaism, 30, 178,
Iugoslavia, 120, 163

J

Japonia, 77, 183

K

Kant, Imanuel, 198
Keynes, John Maynard, 62
Khomeini, Ruhollah, 37
Kierkegaard, Sören, 48
Kolakowski, Leszek, 64-67, 83

L

Lawrence, T.E., 35
legea,
în societatea islamică, 29, 36, 39-40
Lenin, Vladimir Ilici, 116
Levy, Robert, 24
liberalism, vezi *societatea civilă*
libertatea,
noţiuni antice ale, 21-24, 53
toleranţa religioasă şi, 44, 54-57
limba, 106-107, 114
Lumea a treia, 35, 150, 164-166
lumea modernă:
creştinismul şi crearea ei, 59-60
efectul ei asupra islamului, 33-36, 38-39, 59-60, 83-84, 185-186

M

Machiavelli, Niccolo, 48, 77, 85-88, 165
Marea Britanie, 43, 54, 57, 92, 136, 159, 180
Maroc, 87, 104
martiriologia, 36-37
Marx, Karl, 16, 45, 73, 128-129, 180
Marxism (comunism, socialism):
antagonism faţă de societatea civilă a, 15-16, 61, 63-67, 83, 129-130, 180, 190-191
încercări de liberalizare în, 17, 48-49, 61, 123, 149-150
dezvoltare şi răspîndire a, 41, 46-47, 116, 147-148, 180
activitate economică şi, 50, 50-52, 57, 64, 74, 79, 85, 158
eşec al, 17-19, 26, 41, 48-52, 57, 59, 60-63, 66-67, 96-97, 117, 123-124, 129-130, 133-139, 141-143, 151-155, 175, 184, 194
idealuri ale, 16-17, 45-46, 51, 57, 59, 66, 96, 133, 136, 140-141, 144-152, 192-193
origine a, 42-46, 49, 96, 142-143
Mayflower, 174
mişcări de reformă:
islamice, 32
marxiste, 16-17, 47-48, 61, 123, 149-151
originea societăţii civile şi, 44-45
Montesquieu, Charles de Secondat, 76, 187
Morgan, L.H., 141
Masqueray, Émile, 23-24

N

naţionalism cultural, vezi *naţionalism*
naţionalism:
societatea civilă şi, 105-112, 124-125
islamul şi, 34-36
conceptul de modularitate (individualism) şi, 104-112, 125
variante ale experienţei, 113-122
Nasser, Gamal Abdel, 26
Nepal, 24

O

ordinea internaţională, 78-79, 162-171
Orwell, George, 97

P

pelerini puritani, 174
Platon, 126-128, 130
pluralism ideologic, 95-98, 196
Polonia, 121
Popper, Karl, 126, 196
preoţime:
lipsa ei în Islam, 29-30
cultul sfinţilor şi, 31
universalizarea ei, 50-51, 55
profan, absenţă în marxism, 50-52, 57
Protestantism:
standardizarea culturală şi, 106-107
activitatea economică şi, 56-57, 82, 109
toleranţa şi, 50, 54-57, 82
războaie prin reprezentanţi, 162-163

R

războiul din Golf, 163-164, 171
războiul rece, 163-165, 168-170
relaţii de rudenie, 20-21
relaţii sociale, 20-22, 42-43, 106-107, 179-181, 194
religia populară, 29, 31-33, 35-36, 51
religie seculară, vezi *marxism*
Renan, Ernest, 114
Revoluţia franceză, 24, 45
Riesman, David, 187
ritual, 20, 97
Roma, antică, vezi *antichitate*
Rushdie, Salman, 104
Rusia/Uniunea Sovietică:
războiul rece şi, 163, 168-169
liberalizare economică şi politică în, 16-17, 138, 169-170
marxismul în, 17-18, 46, 49-50, 115-117, 136, 138-139, 142, 147-151
naţionalism în, 48, 120, 122, 124, 128

S

S.U.A., 174, 179-180
Santayana, George, 91
scripturalism:
creştin, 59
islamic, 31-32, 34-35, 58
secularizare, 28, 59, 175-176
Sfîntul Imperiu roman, 114
sistem de *caste*, 174-175
sistem statal, internaţional, 78-79, 162-171
sisteme politice:
şi societatea civilă, 81-82, 88-89, 90-95, 157-161, 172-174, 195-196
islamice, 27, 30, 33-36, 37-40, 193
Smith, Adam, 45, 68-69
Socialism, vezi *marxism*
societăţi agrare, vezi *societăţi tradiţionale*
societăţi tradiţionale, 190-191;
diversitate culturală în, 106-107
comparaţii internaţionale la, 85-89
islamice, 29, 31-32, 37-39, 193
relaţii sociale în, 19-21, 41-43, 191
societatea civilă:
economia şi, 68-70, 76, 78, 79-81, 82-83, 90-94, 175-176, 178

planuri de viitor pentru: 183-186
pluralism ideologic şi, 95-98, 196
conceptul de modularitate (individualism) şi, 22-23, 26, 81, 102-103, 99-109
naţionalismul şi, 105-112, 124-125
natura ei, 18-19, 21-23, 24-26, 62-63, 66-67, 83-84, 102, 137, 154-155, 158, 189-190, 195-198
origine a: 43-45, 53-57, 62-63, 68-70, 89, 103, 137-138, 179-182
politica şi, 81, 88, 90-95, 159-160, 172-176, 195-196
motive ale succesului, 78-84
„redescoperirea" ei, 15, 17-18, 24-26, 61, 66-67, 124, 130-131, 143, 169-171
religia şi, 23, 53-57, 59, 74-75, 81-82, 102, 109
rivalii ei, vezi *islamul*, *marxismul*
pericole pentru 70-79, 180-181, 187-189
constrîngere, vezi *despotism*
Soljeniţîn, Alexander, 62
Spinoza, Baruch, 49, 57
stalinism, 17, 50, 120, 147, 151
subdezvoltare, 43
superstiţie, 41-43, 53-57

Ş

şiism, 36-38

T

tehnologie militară, 163-165, 167, 180
tehnologie, 159-160, 175
inovaţie şi, 92, 183, 188
militară, 162-164, 167, 180
teorii ale contractului social, 100, 174
teza convergenţei, 121-122
tipuri de societăţi, 190-194
Tocqueville, Alexis de, 81, 85-86, 88-89, 179
toleranţă religioasă, 51, 53-57, 82
Turcia, 185-186

Ţ

ţări în curs de dezvoltare, 164-167

U

Ungaria, 26
unităţi familiale, 93
Uniunea Sovietică, vezi *Rusia*
utopism, 44

V

valori ale războinicilor/militare/marţiale, 43, 70-77, 79, 168
Vietnam, 163
virtute, 71-76, 82, 126

W

Weber, Max, 55, 57, 81, 187
Whyte, W.H., 187
Wolpert, Lewis, 96
Wordsworth, William, 115
Wrigley, E.A., 82

X

Xenofon, 75, 193

POSTFAŢĂ

Putem vorbi despre societate civilă în fostele ideocraţii leniniste? Ce fel de tradiţii şi practici sînt necesare pentru ca o constelaţie vibrantă de activităţi independente, de nivel inferior, să devină o replică societală a apariţiei economiei de piaţă şi a dinamicii sistemelor pluripartite? Pentru unii analişti politici, societatea civilă – atît cît a existat, într-o formă embrionară, de-a lungul epocii post-totalitariste (sau a ultimelor rămăşiţe ale leninismului) – s-a autoconsumat.

În momentul în care Partidul comunist a încercat să îşi exercite controlul asupra tuturor aspectelor vieţii, politica antipoliticii, ceea ce filosoful ceh Václav Benda numea *„polis* paralel", părea singura cale raţională de a evita capitularea totală în faţa puterii existente. A venit însă vremea, consideră unii, să ne îndreptăm atenţia spre dezvoltarea partidelor şi instituţiilor politice. Mai tîrziu, afirmă ei, cînd democraţia se va maturiza, vor exista din nou condiţiile propice dezvoltării societăţii civile, într-o formă cu adevărat liberală, occidentală. Alţii, printre care şi Ernest Gellner, definesc societatea civilă drept forţa fundamentală care a ruinat monopolul politic deţinut de regimurile hierocratice şi care a introdus în discursul public, într-o manieră lipsită de violenţă şi realmente civilizată, valorile şi principiile dialogului şi toleranţei.

Originală ca intenţie, lucrarea lui Gellner constituie o analiză a condiţiilor care asigură succesul ideii de societate civilă într-o lume în care dogmele marxiste s-au prăbuşit şi au fost înlocuite de noi tentaţii meschine. *Condiţiile libertăţii* nu este pur şi simplu un eseu pe tema societăţii civile şi a meritelor sale, ci o reflecţie tulburătoare asupra tendinţelor îngrijorătoare care ar putea afecta viitorul acesteia, în numele noilor colectivisme, al chiliasmelor pseudo-egalitariste şi al altor mitologii milenariste aducătoare de mîntuire.

Polemicile avînd ca subiect societatea civilă şi rolul ei în prăbuşirea regimurilor leniniste au ca punct de pornire începutul anilor '80. Printre numeroşi alţii, occidentalii Andrew Arato, Timothy Garton Ash, Ralf Dahrendorf, John Keane, Jacques Rupnik, Adam Seligman şi, nu în cele din urmă, Václav Havel, Janos Kiš, Miklós Haraszti şi Adam Michnik, în Europa de Est, au avut o contribuţie majoră la clarificarea acestor dispute. După 1989, discuţiile capătă o intensitate accentuată; numeroşi analişti au început să mediteze asupra

validităţii paradigmei societăţii civile, confruntate cu tensiunile şi punctele vulnerabile ale protodemocraţiilor post-leniniste. Recent, dezbaterea s-a extins şi asupra relaţiei dintre societatea civilă şi noile forme de guvernare. Autori ca filosoful maghiar G.M. Tamas au ajuns la concluzia că societatea civilă ar reprezenta o ameninţare gravă la adresa dezvoltării şi funcţionării eficiente a ordinii liberale nou apărute.

Pentru Gellner, născut în fosta Cehoslovacie, antropolog şi filosof politic în cadrul Central European University din Praga pînă la sfîrşitul anilor '95, problema nu lasă loc nici unei ambiguităţi: din punctul său de vedere, inspirat de ideile Iluminismului scoţian şi de concepţiile lui Alexis de Tocqueville, societatea civilă defineşte însăşi democraţia liberală a Occidentului, o societate deschisă, bazată pe economia de piaţă, pe o guvernare limitată, pe separaţia puterilor şi pe instituţii responsabile: „Cea mai simplă formulă pentru societatea civilă presupune centralizare politic-coercitivă, asumare de responsabilităţi, rotaţie a sarcinilor, pluralism economic şi recompense relativ modeste pentru cei ce conduc aparatul politic". Iniţiativele civice creează mecanismele responsabilităţii şi asigură un dialog real între guvern şi societate. În lipsa acestei pleiade de iniţiative civice, statul este tentat să îşi întindă tentaculele asupra celor mai intime sfere ale vieţii private. Experimentul leninist şi alte experienţe non-liberale permit statului să impună individului ce trebuie să gîndească şi cum să acţioneze. Societatea civilă astîmpără apetitul devorator al guvernării pentru control. Mai mult, acolo unde societatea civilă există şi funcţionează eficient, istoria nu trebuie rescrisă de fiecare dată cînd are loc o schimbare de guvern.

Societatea civilă nu este ameninţată fundamental, după părerea lui Gellner, în ţările Occidentului capitalist, presupusa ei matrice. Îngrijorarea lui vizează cu precădere intensificarea pasiunilor şi a sentimentelor antidemocratice în ţările foste colonii din Orientul Mijlociu şi Asia. Din punctul său de vedere, la care subscriu, printre alţii, Daniel Chirot, Kenneth Jowitt, Claude Lefort şi Michael Walzer, autoritarismul populist sau tribal nu a fost complet înfrînt. Numai existenţa societăţilor civile consolidate, bazate pe încredere şi pe un nivel înalt al capitalului social, aşa cum îl definea Robert Putnam, poate modera impactul acestor impulsuri antiliberale. Nu se poate nega atracţia exercitată de miturile providenţiale, aducătoare de mîntuire, asupra societăţilor care traversează o criză economică sau socială de proporţii. Dar nici chiar o societate civilă înfloritoare nu constituie condiţia suficientă pentru ca individul să încerce sentimentul apartenenţei la o comunitate şi pasiunea pe care o inspiră unitatea de grup, atît de frecvent exploatate de către apostolii naţionalismului total sau de către cei ai absolutismului religios. În consecinţă, democraţiile liberale trebuie să cultive virtuţile unui naţionalism civic (filosoful

israelit Yael Tamir scria despre naţionalismul liberal), bazat pe toleranţă şi participare, şi nu pe rivalităţi tribale, pe discriminări fundamentale şi pe ostilitate faţă de însuşi principiul de diferenţă. Într-o societate civilă există întotdeauna loc pentru alteritate, pentru excludere, pentru polifonia opiniilor, pentru dezacord. În universul ermetic al pasiunilor populiste şi etnocentriste, devotamentul faţă de valorile in-grupului restrînge sever autonomia indivizilor, îi masifică şi îi uniformizează. Roger Brubaker descrie această tendinţă drept tentaţia statului „naţionalizator".

Gellner defineşte democraţia liberală ca fiind un proces de continuă reelaborare şi reconstrucţie, şi nu o finalitate, un „scop al politicii" sancţionat de o anumită „logică a istoriei". *Condiţiile libertăţii* începe cu următoarea afirmaţie: „În ultimele decenii s-a născut, sau a renăscut, un nou ideal: societatea civilă". Într-adevăr, dacă se poate vorbi despre o morală, insolită şi pe termen lung, a revoluţiilor din 1989, aceasta s-ar rezuma după cum urmează: revoluţiile au demonstrat că ideea unei societăţi paralele, eliberată de constrîngerile guvernării, descătuşată de presiunile oficiale şi dedicată afirmării valorilor autonomiei individuale poate triumfa asupra dominaţiei ideologice şi birocratice. După Gellner, proiectul modernităţii este marcat de rivalitatea dintre cele trei categorii societale: despotismul ideologic, societăţile segmentarizat--corporatiste animate de nostalgiile tribal-ataviste şi societăţile civile (în sensul pluralismului instituţionalizat al modelului occidental). Pluralismul democratic, aşa cum a evoluat în Occident, implică limitarea atribuţiilor şi puterilor guvernamentale. Acest mod de percepere a libertăţii reprezintă condiţia necesară şi suficientă ce garantează spontaneitatea vieţii publice şi exercitarea drepturilor, în pofida oricărei încercări de a impune eteronomia asupra indivizilor. Bineînţeles, societăţile civile sînt imperfecte, însă nici rivalii acestora, cu sloganurile lor monistice, nu sînt în măsură să rezolve problemele pe care le critică atît de vehement. Societăţile civile resping comunitarismul asfixiant şi autoritarismul centralizator. Ele încurajează instituţiile paralele şi intermediare, eforturile conjugate ale agenţilor individuali şi colectivi, care pot împiedica un monopol al guvernării.

Idealul societăţii civile depinde aşadar de o anumită perenitate a valorilor publice, de o recunoaştere unanimă la nivel de „consens constituţional" a imaginii non-charismatice, acceptate raţional, a binelui public. Cu siguranţă, această viziune tinde să se modeleze continuu prin comunicare reflexivă şi dialog liber. Acolo unde „idolii tribali" dictează devotamentul, afinităţile şi sentimentul apartenenţei, nu se poate consolida o atare societate civilă. Avem, pentru exemplificare, cazul Serbiei, unde Slobodan Miloşevici a reuşit să amîne şi să devieze procesul de evoluţie a societăţii civile, abuzînd de mitul

unităţii naţionale şi exacerbînd sentimentul persecuţiei şi destinul providenţial al etnicilor. Este, aşadar, evident faptul că societatea civilă nu poate fi legitimată de nostalgiile comunitarist-eroice sau de prerogativele „autorităţii morale colective" înzestrate cu o aură mitologică, ce tind să încorporeze, să absoarbă şi să dizolve individul în conglomeratul amorf al „voinţei naţionale". Dacă societatea civilă ascunde o semnificaţie aparte, aceasta este revendicarea, de către indivizi, a dreptului inalienabil la o guvernare transparentă, la proceduri impersonale şi la egalitate absolută în faţa legii.

Dar, încă o dată, în Occident, aceste proceduri şi norme au parcurs un proces de evoluţie desfăşurat de-a lungul mai multor secole şi îşi găsesc confirmarea în teoria drepturilor naturale. Cum vor evolua ele în contextul noilor democraţii ale lumii post-leniniste, în care presiunile exercitate de piaţa liberă şi lipsită cel mai adesea de toleranţă sînt în măsură să încurajeze crearea unor bande de tip mafiot, şi nu a unor structuri cu caracter civic? Cum se pot cultiva valorile liberale în societăţile încă obsedate de furiile etnice, controlate de birocraţii cinici în alianţă cu escrocii şi cu aventurierii sociali? Mai există loc pentru o societate civilă în regiunea europeană extrem estică, rămasă, din păcate, şi cea mai puţin democratică? Lucrarea lui Gellner pune în lumină atît obstacolele, cît şi oportunităţile ce caracterizează demersul construirii societăţilor civile în statele post-comuniste. La rîndul meu, sînt de acord cu opinia lui Gellner conform căreia, în pofida numeroaselor impedimente, în ciuda faptului că drepturile oficial garantate sînt de nenumărate ori negate, calomniate, nu putem contesta o realitate: aceea că prăbuşirea sistemului sovietic nu ar fi avut loc în lipsa unei aspiraţii irezistibile, genuine, de societate civilă, în rîndul cetăţenilor acestor ţări.

Aspiraţia colectivă care animă societăţile islamice, observă Gellner, se află deocamdată într-un stadiu incipient. Ceea ce trebuie să se întîmple în Europa de Est şi Centrală şi în ţările fostei Uniuni Sovietice este reactivarea şi consolidarea spiritului civic, care a pierdut întru cîtva din impetuozitate sub impactul tendinţelor naţionaliste. Dacă apariţia societăţii civile a fost posibilă în zilele sumbre ale declinului leninist, şansele catalizării aceluiaşi proiect, dar într-un climat de dialog democratic, sînt infinit mai mari.

Lucrarea lui Gellner evită clişeele şi retorica abstractă pe tema decesului marxist. Viziunea sa asupra sfîrşitului regimurilor leniniste este provocatoare şi novatoare deopotrivă: gnoza marxistă, convertită în religie de stat, urmărea exercitarea unui control total şi convertirea semnificaţiei sacralităţii în contrariul său. Degenerarea sacrului într-un „cult al muncii" şi atacul sistematic asupra unui profan falsificat şi mistificat s-au transformat în blestemul marxismului instituţionalizat. Reabilitarea profanului: iată semnificaţia apelului lui

Gellner la restabilirea şi consolidarea unei societăţi civile reale. Acest imperativ moral şi politic poate fi realizat prin activităţi deloc spectaculoase, adeseori prozaice şi lipsite de eroism, care definesc societatea civilă. Civilitatea însăşi orientează instinctele profane înspre o direcţie constructivă.

Societatea civilă recunoaşte profanul ca atare şi refuză să îi recunoască atributele religiozităţii mistice. Sau, reluînd cuvintele lui Gellner: „Societatea civilă este înainte de toate o societate a cărei ordine nu este sacralizată sau mai curînd este sacralizată doar cu ambiguitate, ironie şi nuanţă". Însă apelul la raţionalitate, angajamentul pentru desacralizarea lumii şi pentru respingerea pasiunilor şi sentimentelor iraţionale poartă cu sine un mare pericol: apariţia sentimentului de deznădejde, a sentimentului dezrădăcinării, a unei năzuinţe către unitate şi solidaritate parţial satisfăcute, în cadrul proiectului excesiv de raţional al liberalismului. Cel mai adesea, sentimentele de frustrare şi angoasă, lipsa de entuziasm motivează angajarea în rîndurile unei mişcări naţionaliste. Chiar dacă idealurile fraternităţii, propovăduite de doctrina marxistă, sînt ruinate pentru totdeauna, naţionalismul îşi poate utiliza propriul său entuziasm exclusiv şi intolerant pentru a recupera pierderea ideologiei totale.

Sfîrşitul leninismului este considerat de Gellner unul din elementele înfrîngerii totale a *hybris*-ului nemăsurat care însoţeşte istoricismul Iluminismului: „După şaptezeci de ani, experimentul a eşuat într-un mod extrem de umilitor, fără termen de comparaţie în istorie. Tiraniile şi superstiţiile din trecut îşi aveau adepţii şi credincioşii lor. Dar cînd comunismul s-a prăbuşit, iniţial nu a intervenit nimeni pentru a-l apăra. Adepţii au optat pentru oportunismul economic sau şovinism şi probabil că au regretat stabilitatea pierdută, dar, în ceea ce priveşte credinţa, au abandonat-o fără nici un proces de conştiinţă. Niciodată o credinţă nu a fost abandonată cu atîta uşurinţă". Însă această prăbuşire a sistemului, produsă fără nici un impediment, nu ar trebui să ne ducă în eroare. Mentalităţile autoritarist-leniniste au fost profund interiorizate. Ele au generat diferite forme de conduită, atitudini, inhibiţii, un climat general de suspiciune, ură şi reticenţă, care nu pot fi atît de simplu înlăturate de apelurile înălţătoare la virtuţile unei societăţi civile.

La urma urmei, admite Gellner însuşi, societatea civilă, cu viziunea ei dură, non-sacramentală şi pragmatică asupra autorităţii, rămîne un construct de excepţie. Şi, dacă ar dori să declanşeze emulaţii colective, propriul său proiect ar trebui să exercite puterea iradiantă a unui mit politic. Pentru a conchide, dacă societatea civilă doreşte să dobîndească o semnificaţie istorică durabilă şi să atingă universalitatea, ea trebuie să inspire viziunea convingătoare a unui *tertium datur* între Scylla obedienţei comunitariste şi Charybda individualismului anarhic, imprudent.

Vladimir Tismăneanu

Ştiinţe politice

OPUS

ERNEST GELLNER (n. 1925), profesor şi cercetător la Universitatea Central Europeană din Praga, la întemeierea căreia a avut o contribuţie esenţială, director al Centrului pentru Studiul Naţionalismului, este autorul a numeroase lucrări: *Words and Things* (1959); *Thought and Change* (1964); *Spectacles and Predicaments* (1979); *Nations and Nationalism* (1983; în traducere românească, *Naţiuni şi naţionalism*, Ed. Antet, 1994); *The Psychoanalytic Movement* (1985); *Culture, Identity and Politics* (1987); *State and Society in Soviet Thought* (1988); *Plough, Sword and Book* (1988); *Encounters with Nationalism* (1994).

«Argumentul principal al acestei lucrări pline de subtilitate şi profunzime se construieşte în jurul conceptului fundamental de „societate civilă", care distinge între o societate liberală şi comunităţile închise, fie ele islamice sau comuniste... Condiţiile libertăţii este o carte care merită şi va suscita neîndoielnic un interes deosebit, profund, nu numai din partea celor interesaţi de Europa Centrală şi de Est, ci şi din partea tuturor celor ce doresc să înţeleagă esenţa democraţiei şi să-i determine perspectivele.» (Vernon Bogdanor, *RSA Journal*)

«Gellner este unul dintre ultimii intelectuali complecşi ai Europei Centrale. El dă dovadă de o erudiţie uluitoare.» (David Goodhart, *Financial Times*)

«Ca şi în cărţile precedente, autorul abordează cu siguranţă de sine un număr impresionant de discipline, perioade istorice şi culturi, relevîndu-ne în mod admirabil ceea ce reprezintă fără îndoială problema centrală pentru noi toţi, cei din Est şi cei din Vest.» (Francis Fukuyama, *The Times Literary Supplement*)

«O carte esenţială.» (Bryan Appleyard, *Independent*)

35000р

EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-142-6

CEU